Pierre Lenhardt
Matthieu Collin

LA TORA ORAL DE LOS FARISEOS

Textos de la tradición de Israel

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1991

TERRA INCOGNITA: se lee en los antiguos mapamundis: «país inexplorado». La literatura rabínica es un amplio mundo desconocido por la casi totalidad de los cristianos. En más de diez años de existencia, tan sólo uno de los «Documentos en torno a la Biblia» se había acercado a sus orillas: el dedicado a las parábolas rabínicas. Esta vez, Pierre Lenhardt y Matthieu Collin abren para nosotros y con nosotros estas colecciones de nombres prestigiosos: la Misná, los dos Talmudes... Nos conducen al corazón mismo de esos volúmenes desvelándonos su razón de ser: la tradición oral es Torá.

A diferencia de los otros cuadernos y documentos, éste da amplio margen a los comentarios de los textos citados. Es que estos últimos son en realidad «apuntes» destinados a ser explicados y comentados por el maestro. Y además, este trabajo de primera mano sobre la Torá no tiene ningún equivalente en nuestra lengua.

El estudio atento de este documento no sólo ofrecerá al lector un mejor conocimiento del ambiente en que vivieron Jesús de Nazaret y sus discípulos, Pablo de Tarso entre otros. Conducirá también a una reflexión teológica renovada sobre los vínculos que unen a la Escritura y a la tradición en el catolicismo. Toda nuestra concepción de la Iglesia puede verse así enriquecida por este trabajo de P. Lenhardt y de M. Collin; se trata de una aportación de primer orden, cuya importancia no mediremos nunca suficientemente.

Los cristianos ignoramos muchas veces lo que es el judaísmo. Pero ¿cómo respetar y amar lo que no se conoce? La ignorancia, desgraciadamente, engendra a menudo contra-verdades que alimentan el odio... ¡Ojalá este documento contribuya a que la tradición judía sea mejor conocida y más amada!

Hugues Cousin

PROLOGO

Es sabido que, en tiempos de Jesús, los judíos pertenecían a diversos grupos religiosos, a veces opuestos; así, sobre todo, los fariseos y los saduceos.

Un punto fundamental de la teología farisea, cuya importancia positiva supera la controversia con los saduceos o con cualquier otro grupo, es la existencia de la tradición de Israel recibida y transmitida como palabra de Dios, y que los fariseos llaman la Torá oral. Por desgracia, este punto se desconoce muchas veces en los ambientes no-judíos y por parte de muchos cristianos.

También el evangelio, antes de ser puesto por escrito, fue anunciado y predicado (1 Cor 15, 1.11). Los creyentes han acogido este evangelio como palabra de Dios (1 Tes 2, 13). ¿Cómo es que el evangelio pudo ser anunciado como palabra de Dios, como Torá, por unos judíos y a unos judíos? ¿No será porque esos judíos tenían una visión de la Torá que hacía esto posible y comprensible?

No basta con responder afirmativamente a esta cuestión. Vale la pena indicar por qué, y por qué hay que resaltar el vínculo entre el evangelio y la Torá de los fariseos. Tal es el propósito del CB 73, *Evangelio y tradición de Israel,* dedicado a la descripción de este vínculo original y a la exploración de las consecuencias que esto supone para la vida cristiana.

Dicho cuaderno, escrito en una perspectiva de teología cristiana, se apoya en numerosos textos rabínicos, discutidos y explicados en función de su pertinencia para una mejor comprensión del Nuevo Testamento y para una profundización en la fe cristiana. Pero los textos rabínicos tienen evidentemente su razón de ser, su sentido propio, independientemente de las resonancias que suscitan o debían suscitar en los ambientes cristianos [1].

A fin de manifestar mejor la riqueza propia de la tradición de Israel, los autores de ese cuaderno, alumnos de maestros judíos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, proponen también este documento. Los textos que en él se presentan se escucharán y se explicarán ante todo y sobre todo por lo que quieren decir en su propio contexto. Sin embargo, sería inútil y falso querer prescindir de la fe cristiana, que es la de sus autores y la de la mayor parte de los lectores de estas páginas. Por tanto, no está prohibido mencionar por alusión e incluso citar y discutir algunos textos cristianos, siempre que sea necesario. Al obrar así, por otra parte, no se introduce ninguna innovación respecto a lo que practican los maestros judíos desde hace tiempo, valorando lo que la tradición cristiana, el Nuevo Testamento y los padres de la Iglesia ofrecen como información sobre el judaísmo de los primeros siglos de nuestra era; tal es el caso, por ejemplo, de E. Urbach y de J. Heinemann.

De este modo, el cuaderno bíblico y este documento proponen dos caminos que se completan mutuamente.

[1] Las Notas de la Comisión de la Santa Sede para las relaciones con el judaísmo, del 24 junio 1985 (DC 1900 [21 julio 1985] 733), 1, 3 y 4, indican que hay que tener en cuenta «la fe y la vida religiosa del pueblo judío, tal como se profesan y se viven incluso en la actualidad», y que hay que tomar nota de los «rasgos esenciales por los que los judíos se definen a sí mismos en su realidad religiosa vivida».

INTRODUCCION

La Torá, la palabra de Dios que los maestros fariseos enseñan al pueblo de Israel, ya antes de los tiempos del Nuevo Testamento, no es solamente la Escritura, la Torá escrita, sino que comprende también, y ante todo, la tradición, que ha de llamarse Torá oral.

La oralidad de la tradición es la de una palabra que, desde el origen, fue recibida del Dios que da y alimenta la vida. Así, pues, el terreno de la oralidad no se reduce a lo que se dice por la boca y se oye por los oídos, sino que se extiende a todo lo que se vive.

La convicción farisea de que la tradición, discutida y controlada, tiene que ser llamada Torá, se ha transmitido en Israel con una auténtica continuidad hasta nuestros días. Se ha expresado de muchas maneras y por medio de múltiples formulaciones que no se dejan organizar en un sistema, pero que manifiestan una teología consciente y coherente.

Esta teología es la que queremos presentar en una *primera parte,* titulada *La Torá oral es coherente.* Los textos estudiados y las formulaciones que ellos proponen son de diversas épocas. Pensamos que es un buen método buscar la oralidad tal como se presenta ella misma, y no criticarla antes de haberla escuchado y comprendido. Buscando una comparación con la música, diríamos que es mejor escuchar primero la música antes de ocuparse de musicología. Esta primera parte nos hará comprender que la oralidad de la Torá oral debe distinguirse ciertamente de la escrituralidad de la Escritura, pero sin que se defina por la no-escrituralidad. En efecto, la Torá oral es de suyo anterior y exterior a la Escritura, e independiente de la Escritura que ella recibe, engloba e interpreta.

La tradición oral no se habría impuesto como Torá, en contra de los saduceos –por no hablar más que de unos adversarios claramente reconocibles–, si no hubiera sido percibida como tal antes de la destrucción del templo en el año 70 de nuestra era. Los textos que presentaremos en una *segunda parte,* titulada *La Torá oral es histórica,* ilustrarán el rigor y la ductilidad de la oralidad farisea, que se abre a la novedad cuando es fiel. Así es como se puede y se debe formular, según los tiempos y las circunstancias, lo que existe ya en la fe y en la vida del pueblo. Estas formulaciones siguen siendo orales, expresadas en una «textualidad oral» que se distingue de la «escrituralidad» de la Escritura por la prohibición relativa de escribir la Torá oral. Las indicaciones escritas en materia de Torá oral son siempre unos apuntes para ayudar a la memoria.

En la *tercera parte,* titulada *La Torá oral es manifiesta,* presentaremos algunos textos que manifiestan la oralidad viva de la tradición.

I

LA TORA ORAL ES COHERENTE

Esta primera parte tiene la finalidad de situarnos ante una coherencia, no ante un sistema [1]. Los títulos que proponemos para jalonar el estudio no están numerados adrede. Preceden a los textos que esta vez, por comodidad, sí que están numerados. No pretenden imponer una interpretación de esos textos, sino solamente facilitar su acceso. La formulación de los títulos está muchas veces sacada de los textos o inspirada en ellos. El lector mismo lo podrá percibir. Según los casos y según la dificultad de los textos, la explicación y los comentarios precederán o seguirán a los textos. Estos se proponen en una traducción lo más literal posible, con referencias y paráfrasis indicadas entre paréntesis.

[1] Los maestros de Israel no proponen nunca un sistema. Desconfían de las generalizaciones. Por eso dice Rabbí Yojanán (segunda mitad del siglo III d. C.): «No se puede sacar ninguna enseñanza absoluta de las reglas generales, incluso cuando éstas enumeran las excepciones» *(T. B. Qiddusin* 34a).

La Torá oral engloba a la Torá escrita

Cuando se reunieron los maestros de Israel después de la destrucción del templo en el año 70 de la era cristiana en torno a Rabbán Yojanán ben Zakkay, y después de Rabbán Gamaliel, nieto de Gamaliel el maestro de san Pablo, su principal preocupación fue la de reconstruir la unidad del pueblo en torno a la unidad de la Torá.

Los problemas que plantea la Escritura, la Torá escrita, son secundarios respecto a los que plantea la tradición, la Torá oral. En efecto, ésta, marcada por las divisiones que desfiguraron el judaísmo antes de la destrucción del templo, quedó debilitada, mutilada por las matanzas de la guerra, la muerte de numerosos maestros y discípulos, portadores de la Torá oral.

Fue preciso reorganizar esta Torá oral en torno y a partir de una colección de tradiciones, a la que se le reconociera una autoridad, un valor de referencia muy

especial. Esta colección llamada *Misná* (cosa estudiada y enseñada por repetición) fue redactada oralmente por capas sucesivas entre los años 80 y 220. Publicada oralmente por su último redactor, Rabbí Yehudá el príncipe, la Misná –«nuestra Misná», dicen los judíos– ofrece un resumen de tradiciones relativas a todos los terrenos de la vida judía. Algunos tratados de la Misná ofrecen enunciados importantes de la fe judía, por ejemplo de la fe en la resurrección de los muertos. Un tratado se distingue de los demás por su carácter sapiencial y por sus preocupaciones históricas. Es el tratado «Abot» («Padres»), que presenta efectivamente a los padres, es decir, a los maestros de la Torá [2], en su sucesión a partir de Moisés, el primero de los profetas y maestros. Veamos el comienzo de esta Misná Abot.

[2] Los maestros fariseos que transmiten la Torá de Dios, la Torá de Moisés (Is 7, 6.10), son llamados en la Misná *(Ediyot* I, 4) «padres del mundo». En el contexto de la oración, se les llama padres a Abrahán, Isaac y Jacob. También se trata de los patriarcas cuando, en los textos rabínicos, aparece la distinción entre el «mérito de los padres» y la «retribución de los mandamientos».

① **Misná Abot I, 1-2** (ed. Carlos del Valle, 789)

Moisés recibió* la Torá desde el Sinaí y la transmitió** a Josué. Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea. Estos decían tres cosas: «Sed cautos en el juicio; suscitad muchos discípulos; poned una valla en torno a la Torá».

Simón el Justo fue uno de los pertenecientes al resto de la Gran Asamblea. Acostumbraba a decir: «Sobre tres cosas se sostiene el universo: sobre la Torá, sobre el culto* y sobre la caridad**».

** qibbel.*
*** mesará.*

** abodá.*
*** gemilut hasadim.*

Existe otra versión más detallada de este resumen de la historia de la tradición de Israel. Aparece en una colección paralela a la Misná Abot, llamada Abot de Rabbí Natán [3]. Pero los detalles y las variantes no cambian nada en el laconismo de estas formulaciones tradicionales. Este laconismo nos impone algunas explicaciones.

No se menciona a Dios. En efecto, el punto de partida que hay que señalar pedagógicamente es la recepción *(qabbalá).* La Torá no ha sido fabricada por los hombres. Antes de ser transmitida por Moisés y sus sucesores, fue recibida (de Dios). Nombrar a Dios no sería tan sólo inútil, sino poco acertado.

Se trata de la Torá sin más, sin especificar si se trata de la Torá oral o de la Torá escrita, siendo así que el texto, como vamos a ver, se refiere ante todo a la Torá oral.

Josué y los ancianos pasan por delante de los profetas. Generalmente, esto está en conformidad con lo que se escribe en el Pentateuco, sin que haya ninguna preocupación por justificar esta coherencia con citas de la Escritura. Lo que importa es la visión de conjunto resumida de forma radical. Después de los profetas, cuya actividad se reconoce hasta el retorno del destierro, se pasa «a los hombres de la Gran Asamblea»; ésta procede de Esdras, Nehemías y sus compañeros, corresponde al

[3] *Abot de Rabbí Natán.* Versión crítica, introducción y notas por M.ª Angeles Navarro Peiró (Biblioteca Midrásica, 5). Valencia 1987.

consejo de ancianos mencionado en 1 Mac (12, 6.35; 14, 19.28; cf. Eclo 7, 7), y acabará convirtiéndose en el sanedrín de la época romana que menciona el Nuevo Testamento. El resumen prescinde de todos los detalles anecdóticos para enseñar lo esencial: hay un vínculo histórico, real y no mítico, entre Moisés el primer maestro –el maestro de todos, a quien los judíos llaman «Moisés nuestro maestro»– y los antepasados de los maestros fariseos que aparecen a continuación en la Misná después de Simón el Justo.

El laconismo indica la oralidad de la Torá oral de varias maneras:

– de suyo, el resumen es más fácil de retener en la memoria que los detalles;

– la oralidad supone que se conocen los detalles, las introducciones y los complementos que dará verbalmente el maestro, el padre o el hermano del destinatario del mensaje; por ejemplo, que Dios existe y que dio su Torá en el Sinaí según está escrito en el libro del Exodo, etc.;

– el resumen que insiste en la historicidad de la transmisión de la Torá supone que se trata ante todo de la transmisión de la tradición propiamente dicha, de la Torá oral. Como veremos, no cabe duda de que la Torá oral de los fariseos sabe y enseña que la Escritura misma es tradición y que se transmite por tradición [4]. Pero aquí la Misná, por su concisión, insiste en la cadena de transmisión más que en la Torá transmitida. Esto no se comprende más que si la intención principal es la de justificar la autenticidad de la Torá oral, que depende muy especialmente, más que de la Torá escrita, de la legitimidad de la sucesión de los maestros.

Por muy lacónico que sea, este comienzo de la Misná Abot nos enseña un vocabulario y una teología que merecen también algunas precisiones.

– El vocabulario de la recepción / transmisión *(Qabbalá / Massorá)* es el de la tradición oral de los fariseos. Se aplica ante todo a la recepción / transmisión de esa Torá oral, y aparece muy frecuentemente en la literatura rabínica. Conviene observar que san Pablo utiliza este vocabulario para transmitir la tradición que ha recibido sobre la cena del Señor (1 Cor 11, 23) y sobre el evangelio (1 Cor 15, 1s). De este último contexto se deduce que Pablo utiliza el vocabulario fariseo de la recepción / transmisión para «anunciar» precisamente el evangelio oral que «predica», tanto él como los demás apóstoles (cf. CB 73, 31, 42).

– La primera Misná, la que desemboca en las tres cosas dichas por los hombres de la Gran Asamblea, parte de la Torá recibida –«objetiva», podríamos decir–, independiente en su origen de Israel y de toda la humanidad. Pero esta Torá es recibida para ser transmitida por unos hombres a otros hombres. Se trata sin duda de la misma Torá que, recibida, va a ser transmitida. Pero hay un paso obligatorio por la subjetividad del hombre que recibe y transmite. Este paso puede ser mínimo cuando se trata de la Torá escrita; puede reducirse a un gesto de la mano que transmite el texto escrito, o al esfuerzo del ojo que lee o al de la voz que hace oír el texto a los oyentes. Este paso mínimo, si es consciente, es ya Torá oral, como veremos. Más allá de ese mínimo, hay que ver que la transmisión por unos hombres exige, en nombre de la fidelidad, una ductilidad innovadora que es muy especialmente obra de la Torá oral. Así es como, muchos siglos después de Moisés, sus sucesores enseñan tres cosas que probablemente no fueron dichas literalmente por Moisés, pero que se enseñan como procedentes de él y que son Torá. De estas tres cosas, que merecerían ser estudiadas en detalle, sólo nos fijaremos en la norma central: «suscitad muchos discípulos». Semejante enseñanza supone que la Torá es ante todo Torá oral. En efecto, ¿es necesario tener discípulos para transmitir solamente la Torá escrita? La Torá escrita ¿tiene un valor para Israel, si no es leída e interpretada, lo cual pertenece a la oralidad y, según los fariseos, a la oralidad de la Torá oral?

[4] *T. B. Niddá* 45a. Los discípulos de Rabbí Aqiba dicen que «toda la Torá es regla de Moisés desde el Sinaí» (cf. más abajo el comentario al texto n. 13).

– La segunda Misná, la que presenta las tres cosas dichas por Simón el Justo, es todavía más directamente reveladora de la oralidad.

La Torá, de la que se ha dicho aquí que se desarrolla en el culto y en las acciones recíprocas inspiradas por el amor, es sin duda la misma Torá recibida y transmitida de la que se habla en la Misná precedente. Pero esta Torá se presenta como la Torá «subjetiva» vivida por los hombres y las mujeres de Israel, individualmente y en colectividad. Semejante Torá tiene que vivirse en dos direcciones:

– una dirección vertical, podríamos decir, que es la del culto, la del servicio divino en los sacrificios del templo y en la oración del corazón;

– y una dirección horizontal, la de las relaciones sociales realizadas en la reciprocidad del amor al prójimo.

Se trata evidentemente de toda la Torá vivida, de una Torá actualizada que se inspira en las enseñanzas recibidas de la Torá objetiva, escrita u oral. Esta Torá vivida es oral, no necesariamente porque pronuncie unas palabras, sino porque es la Torá activa más acá de la Escritura a la que interroga, y más allá de la Escritura que ella cumple en la exégesis y en la acción (cf. textos n. 9s; CB 73, 18-21).

Este primer texto, aunque no menciona la Torá oral, y aunque no tiene probablemente la intención de ocultarla bajo una formulación calculada, revela con su laconismo radical y su limpidez la existencia de una Torá oral que engloba a la Torá escrita, que hace posible que la Torá sin más sea recibida, transmitida y vivida.

La Torá oral precede a la Escritura y es preferible a ella

La Torá oral es la carta principal de la alianza: revela la elección de Israel y asegura su separación de los demás pueblos.

Desde que la Escritura, palabra de Dios, sirvió de norma para Israel, no dejó de ser leída, comentada y actualizada con vistas a la práctica. En la época del Nuevo Testamento existe ya todo un conjunto de interpretaciones que se sitúan en dos grandes categorías:

– la actualización que justifica o sostiene la *halaká,* es decir, la enseñanza autorizada en materia de práctica, de comportamiento;

– la actualización que ilumina la *haggadá,* es decir, la enseñanza teológica, espiritual, homilética, encargada de sostener la fe y la esperanza del pueblo.

La Escritura es objeto de una investigación *(midrás),* cuya intensidad no se comprende más que si es Dios, en realidad, al que se intenta encontrar en su palabra.

Los maestros fariseos llevan a cabo esta actividad, la propagan en el pueblo y la sostienen con la liturgia sinagogal. Para esos maestros, la exégesis, el midrás, tanto si es de la halaká como si es de la haggadá, forma parte de la Torá oral. La reorganización de la Torá oral, que se traduce ante todo por la redacción de la Misná, como hemos visto, lleva también consigo una formación más o menos sistemática de colecciones exegéticas. Las más antiguas de estas colecciones y las tradiciones más antiguas que recogen se distinguen por su laconismo, su estilo alusivo y otros rasgos de su oralidad que destacaremos en la tercera parte. Las colecciones más re-

cientes, que pudieron haberse formado en tierras de Israel por los siglos VII y VIII, transmiten también sin duda tradiciones antiguas y algunas formulaciones rugosas que dan testimonio de su oralidad original, pero remodulan así por escrito, en un estilo que es ya un estilo escrito, el dato inmemorial que actualizan.

El texto que vamos a estudiar ahora está sacado del *midrás Tanhuma,* en la versión corriente de esta colección. La redacción es tardía, escrita a partir de materiales antiguos. No respeta exactamente los nombres de los maestros. Da, sin distinguir lo nuevo de lo antiguo, las actualizaciones exegéticas que le parecen importantes.

La formulación tardía tiene la ventaja de poner al día algunos presupuestos fundamentales, de los que vivían las generaciones anteriores, sin duda sin tener necesidad de explicarlos.

② **Tanhuma Ki Tissa s/ Ex 34, 27** (ed. Eshkol, 429-430)

Y el Señor dijo a Moisés: "Escribe estas palabras" (Ex 34, 27)...: es lo que dijo la Escritura: *"Si yo le hubiera escrito la multitud de las enseñanzas de mi Torá, ¿no sería ella considerada como extranjera?"* (Os 8, 12).

Rabbí Yehudá bar Salom dice: «Cuando el Santo, bendito sea, dijo a Moisés: *"Escribe..."*, Moisés pidió que también la Misná fuera puesta por escrito. Pero el Santo, bendito sea, preveía que las naciones del mundo traducirían la Torá, la leerían en griego y dirían: "Nosotros somos Israel".

Y en efecto, hasta ahora, la cosa está en suspenso.

El Santo, bendito sea, dijo a las naciones: "Decís que sois hijos míos; no sé nada. En realidad, los depositarios de mis misterios, ésos son mis hijos".

¿De qué se trata? Se trata de la Misná, que fue dada oralmente y todo esto te pertenece sacarlo (de la Escritura) por interpretación».

Rabbí Yehudá bar Salom dice: «El Santo, bendito sea, dijo a Moisés: "¿Qué pides? ¿Que la Misná sea puesta por escrito?". Pero ¿qué es lo que distinguirá entonces a Israel de las naciones? Como está dicho: *"Si le hubiera escrito la multitud de las enseñanzas de mi Torá,* entonces ciertamente *ella sería considerada como extranjera* (Os 8, 12). Así, pues, dales la Escritura* por escrito y la Misná por transmisión oral"».

* *miqra.*

El midrás, homilético, explica el sentido de los versículos-clave de la Escritura según el orden de las perícopas que se leen los sábados y los días de fiesta en la sinagoga.

Al llegar a Ex 34, 27, la explicación comienza con una «apertura» [5] que abre el sentido de la frase «Escribe estas palabras». La apertura se hace recurriendo a Os 8,

[5] La «apertura» consiste en iluminar un versículo principal, el del comienzo de la lectura litúrgica (Torá o profetas), mediante un versículo sacado de otra parte de la Escritura (sobre todo los hagiógrafos o escritos: la tercera parte de la Biblia después de la Torá y los profetas); cf. texto n. 11 y CB 73, 15.

12 que, escuchado con atención, sugiere algo distinto de lo que se percibe espontáneamente.

Leído espontáneamente, el versículo dice más bien esto: «Aunque yo escriba para él mis leyes a millares, se las tiene como si fueran de un extraño» (cf. Biblia de Jerusalén). El Señor se queja de que su Torá, aunque ampliamente divulgada por escrito, sigue siendo extraña a Israel.

Pero es posible, con un poco de imaginación –y es preciso tener imaginación si nos interesamos, por amor, por todos los sentidos que puede tener la palabra de Dios–, entender otro tono en la queja del Señor. El imperfecto del verbo hebreo, en vez de significar «aunque yo he escrito», puede decir también: «si yo escribiera, si hubiera escrito». Tenemos entonces la interpretación que hemos dado en el texto citado por extenso (una traducción es siempre una interpretación).

Oído y entendido de este modo, Oseas abre el sentido de Ex 34, 27: «Escribe estas palabras». Las palabras que se escriben, la Torá escrita, no son más que una parte, la parte menor, del conjunto de palabras que se han dicho.

En la tercera parte volveremos a encontrarnos con los caracteres manifiestos de la oralidad de la Torá oral. Aquí tenemos uno de ellos, en la manera como la exégesis rabínica valora la entonación en la lectura y en la audición de un versículo.

Pero lo que aquí nos interesa es la teología de la oralidad. La escena descrita en nombre de Rabbí Yehudá bar Salom pone de manifiesto una afirmación capital: al comienzo, todas las palabras se dijeron oralmente; fue luego, en una segunda etapa, cuando parte de esas palabras, la *miqra* (la Escritura), fue puesta por escrito. Así, la Torá oral precede cronológicamente a la Torá escrita.

Con toda claridad, la anterioridad cronológica se deriva de una anterioridad ontológica: lo que asegura la especificidad de la alianza de Dios con sus hijos es la Torá oral. Lo que está escrito no puede ser más que secundario y posterior. Esta relativización no puede evidentemente suponer ninguna desvalorización de la Torá escrita. Esta se ordena a la Torá oral y depende de ella. Pero no está subordinada a ella.

La apertura, cuyo desarrollo se atribuye a Rabbí Yehudá bar Salom (finales del siglo IV), es tardía. La mención de este maestro en el midrás Tanhuma, como hemos dicho, no ofrece ninguna seguridad. Todo lo más que hace es confirmar el final del siglo IV como *terminus a quo*. Esta época podría ser ya aquella en que se reaccionó contra los cristianos, que se habían apoderado de la Escritura y se consideraban como el nuevo Israel, e incluso como el único verdadero Israel.

Es la polémica tardía con el cristianismo lo que impulsa al judaísmo, en este texto, a valorar la oralidad de la Torá. Se afirma con coherencia que la anterioridad cronológica de la Torá es la condición de su prioridad ontológica.

El Talmud de Jerusalén, en un párrafo de redacción anterior al midrás Tanhuma, nos va a ofrecer una indicación importante.

③ Talmud de Jerusalén Peá II, 6, 17 a

Rabbí Jaggay en nombre de Rabbí Semuel bar Najmán: «Unas palabras se dijeron oralmente y otras se dijeron por escrito. No sabríamos cuáles hay que preferir si no se hubiera escrito: *Porque es en virtud* de estas palabras como he establecido contigo y con Israel mi alianza* (Ex 34, 27). Así se entiende que las palabras orales son preferibles».

* Lit: «por la boca».

Esta formulación es atrevida. Podría hacer creer que la Escritura goza de un estatuto inferior al de la tradición. No es así, como dijimos anteriormente. Lo que está en juego es la coherencia de la Torá y la posibilidad de actualizarla o, por así decirlo, de «hacerla funcionar». Para que la Torá oral, llevada por la comunidad, pueda tener la última palabra, conviene que tenga también la primera.

La necesidad práctica y teológica, sostenida por el Espíritu Santo, lleva a afirmar con toda seguridad que la Torá oral es anterior a la Torá escrita, que la oralidad precede a la escrituralidad. Esta convicción de la tradición de Israel tiene sin duda alguna la ventaja de estar en conformidad con la realidad. Es perfectamente normal que, independientemente de toda inspiración y de toda teología fariseas, lo oral preceda a lo escrito [6].

En la teología farisea, esta anterioridad es el fundamento de una preferencia y de una precedencia.

Acabamos de ver en el Talmud de Jerusalén que la preferencia se daba a la Torá oral, puesto que, en virtud de ella, es como se había concluido la alianza. Más adelante volveremos sobre este punto a propósito del poder que ejerce la exégesis, como Torá oral, frente a la Escritura para interpretarla y cumplirla. Notemos que aquí se afirma la preferencia, por así decirlo, de forma absoluta, anterior a toda consecuencia práctica para la vida del pueblo, en la línea de la elección, es decir, de una preferencia inspirada por el amor. Es la Torá oral la que permite a Dios reconocer a sus hijos que conocen sus misterios. En una versión paralela del midrás Tanhuma (versión corriente), encontramos las líneas siguientes, al final del pasaje que corresponde al texto n. 2.

[6] Que lo oral preceda a lo escrito es una evidencia que atestigua la misma Escritura. Es extraño que algunos sabios se dediquen a probar por la Escritura la antigüedad y la anterioridad de la tradición. En realidad, una evidencia no tiene por qué probarse, sino manifestarse, siempre que sea posible, con ejemplos. Sin duda, la Escritura puede probar útilmente, no ya la anterioridad de la Torá oral como tal, sino la antigüedad de tal o cual tradición en el interior de la Torá oral.

④ Tanhuma Buber Ki Tissa s/ Ex 34, 27 (ed. Eshkol, 116)

Y el Señor dijo a Moisés: «Escribe para ti estas palabras» (Ex 34, 27). Es lo que dice la Escritura: *«Si le hubiera escrito la multitud de las enseñanzas de mi Torá, ¿no sería ella considerada como extranjera?»* (Os 8, 12). Cuando el Santo, bendito sea, llegó a dar la Torá, se la dio a Moisés por este orden: la Escritura, la Misná, la Haggadá y el Talmud, como está dicho: *«Y Dios pronunció todas estas palabras»*. Incluso lo que pediría un discípulo diligente a su maestro, el Santo, bendito sea, se lo dijo a Moisés en aquella hora, como está dicho: *«Y Dios pronunció todas estas cosas»*. Cuando Moisés las captó, el Santo, bendito sea, le dijo: «Ve, enséñasela a mis hijos». Moisés le dijo: «Maestro del mundo, ¡escríbela para tus hijos!». El le dijo: «Me gustaría dársela por escrito, pero es evidente ante mi rostro que las naciones del mundo tendrán dominio sobre ellos y que se la cogerán y que mis hijos serán como las naciones del mundo. Así, pues, la Escritura dásela por escrito, y la Misná, la Haggadá y el Talmud oralmente». Y el Señor dijo a Moisés: *«Escribe* para ti –es la Escritura–; *porque es*

en virtud de»– es la Misná y el Talmud que establecen la separación entre Israel y las naciones del mundo.

Esta versión, tardía respecto a la del midrás Tanhuma corriente, acentúa la polémica y emplea aquí la palabra clave de «separación», la palabra que caracteriza a la situación de Israel ante las naciones. Así, la oralidad no sólo se le ordena a Israel para que se distinga de los demás pueblos, sino que la Torá, por ser oral, asegura la identidad misma de Israel por la separación que le es propia [7].

[7] La Torá, sobre todo la Torá oral, es la Torá de Israel, del pueblo separado de las naciones. En principio, está prohibido enseñar la Torá, sobre todo la Torá oral, a los no judíos. Pero este principio conoce todas las excepciones que exige el papel de testigo confiado por Dios a Israel.

La Torá oral transmite la Torá escrita e interpreta toda la Torá

Acabamos de ver que la Torá oral engloba y precede a la Torá escrita. De los textos citados se deducía además que las palabras de la Escritura subsisten precisamente en virtud de las palabras de la Torá oral. Así, pues, sabemos ya en realidad que la Torá oral transmite la Torá escrita e interpreta toda la Torá.

Pero, mirando las cosas más de cerca, no sabemos aún cómo se concibieron esta transmisión y esta interpretación. La cuestión es importante, ya que se plantea incluso antes de la aparición del cristianismo, en la época en que se enfrentaban los fariseos y los saduceos. Los elementos del conflicto, que no se reducen a la teología, son sin embargo esencialmente teológicos. Las divergencias sobre la existencia y la función de los ángeles, sobre la financiación del holocausto perpetuo, las disputas sobre el calendario y la liturgia, son cuestiones ya debidamente estudiadas y que no trataremos aquí, a pesar de todo el interés que tendría el demostrar que estos temas de conflicto son secundarios en comparación con el que se refiere a la relación que hay entre la Escritura y la tradición. Este conflicto es el que comenzaremos a estudiar en el texto siguiente. A partir de esta oposición fundamental, es como podremos descubrir otros aspectos importantes de la coherencia farisea, en particular el vínculo intrínseco que hay entre la oralidad de la Torá oral y la resurrección de los muertos que enseñaban los fariseos (cf. textos n. 18s).

(5) T. B. Sabbat 30b-31a

Nuestros maestros enseñaron: «Un hombre debería ser siempre humilde y amable como Hillel y nunca intransigente e impaciente como Sammay...».

Sucedió que un pagano se presentó ante Sammay y le preguntó: «¿Cuántas Torás tenéis?». Le respondió: «Dos: la Torá escrita y la Torá oral»... Le dijo: «Por lo que se refiere a la Torá escrita, te creo; en cuanto a la Torá oral, no te creo. Haz de mí un prosélito, con la condición de que no me enseñes más que la Torá escrita». Sammay se enfadó con él y lo echó con cólera. El pagano se presentó entonces ante Hillel. Este hizo de él un prosélito. El primer día, Hillel le enseñó: «Aleph, beth, ghimel, daleth»*; al día siguiente, le presentó las cosas al revés. El pagano le dijo: «Pero ayer no me enseñaste esto». Hillel le dijo entonces: «¿No confías en mí? Confía en mí en lo que se refiere a la Torá oral». De nuevo ocurrió que un pagano se presentó ante Sammay y le dijo: «Haz de mí un prosélito con la condición de que me enseñes toda la Torá mientras me sostengo sobre un solo pie». Sammay lo echó con una vara de medir que tenía en la mano. Se presentó ante Hillel. Este hizo de él un prosélito. Hillel le dijo: «Lo que odias, no se lo hagas a tu prójimo: esto es toda la Torá, y el resto no es más que comentario; ve y estudia...».

* Primeras letras del alfabeto hebreo.

Algún tiempo después, estos paganos hechos prosélitos se encontraron en un mismo lugar y dijeron: «La impaciente intransigencia de Sammay quiso echarnos del mundo*, pero la humilde paciencia de Hillel nos ha acercado y llevado bajo las alas de la presencia divina*».

* La comunidad de Israel que introduce en el mundo venidero.
* *Sekiná.*

Estas dos anécdotas forman parte de toda una serie que tiene la finalidad de ilustrar la humildad y la paciencia de Hillel [8].

Es típico de la literatura rabínica, y de la tradición oral que refleja, que las enseñanzas importantes se inserten en unos conjuntos que se escapan de toda sistematización. De esta forma surgen, casi por azar, algunos puntos esenciales a la vida de Israel, para su práctica y para su fe. Todo ello es comparable con un océano en cuya superficie aparecen de vez en cuando las puntas de un iceberg. Hay que felicitarse de estas preciosas emergencias. Y desde luego hay que ver que muchas veces bajo la punta del iceberg hay todo un mundo de contenidos, y sobre todo no hay que decir nunca que un iceberg no existe porque no aparece en el lugar y en el tiempo en que se esperaba. En efecto, puede surgir en otro lugar y más tarde, sin perder su interés ni su pertinencia para el lugar y el tiempo que interesan al creyente o al investigador, por ejemplo en lo que se refiere al Nuevo Testamento.

Como ya se indicó al comienzo de este documento, nuestro propósito no es ahora determinar cuándo se formuló la teología farisea de la oralidad. Lo estudiaremos en la segunda parte. Pero señalemos desde ahora que los términos de Torá oral / Torá escrita no aparecen en Flavio Josefo ni en el Nuevo Testamento. Por tanto, conviene guardar cierta prudencia y no atribuir demasiado rápidamente a Hillel y a Sammay unas formulaciones que quizás no habían recibido todavía en su tiempo. En cuanto a la teología que se expresa en esas anécdotas,

[8] Precisamente porque es humilde, Hillel está en la línea de su maestro Moisés. En otros lugares se le presenta como un nuevo Moisés: cf. *Sifré Deuteronomio s/ Dt 34, 7* Pisq. 367, 429; *Midrás Tannaím s/ Dt 34, 7* = texto n. 26.

no vemos ninguna razón válida para no atribuírsela a Hillel.

Señalemos en primer lugar que las preguntas que plantean los candidatos a la conversión no son inocentes. Suponen las dos un contexto de divergencia entre fariseos y saduceos. ¿Por qué iba a preguntar: «¿Cuántas Torás tenéis?», si no supiera que los fariseos enseñan que hay dos Torás, de una manera claramente en contra de la teología saducea? Para la segunda anécdota, la cosa no es tan evidente, pero veremos que se trata también, para el candidato, de aceptar la posición farisea.

La primera anécdota destaca cómo la Escritura no puede prescindir de un mínimo de oralidad. Para que sea entendida la palabra de Dios escrita, hay que leerla y ante todo aprender a leer. Pues bien, la lectura, que supone el conocimiento del alfabeto, no puede hacerse si no hay un maestro competente y digno de confianza. Esto quiere decir que la Torá escrita se transmite por la Torá oral. En efecto, ¿cómo podría un maestro llevar a la palabra de Dios escrita, si su palabra oral, por muy elemental que sea, no fuera el comienzo de la palabra de Dios? Por otra parte, ¿podría concebirse que la palabra de Dios escrita deje de ser palabra de Dios desde el momento en que es leída? El medio oral que transmite y que recibe la Escritura es por tanto, desde el contacto con la Escritura, palabra de Dios.

No cabe duda de que hoy, y ya en la época de Hillel, es posible leer la Escritura y comprender algo de ella sin recurrir a la Torá oral, por ejemplo instruyéndose con un hereje o con un pagano competente. Pero ¿de quién habrían recibido esos «maestros» su «competencia», a no ser en definitiva de un maestro responsable de la Torá oral? Y si se trata de un saduceo de buena fe que enseña la Escritura como palabra de Dios, ¿cuál será el estatuto de su enseñanza? Si pretende que esa enseñanza es auténtica sin tener por ello estatuto de Torá oral, ¿cómo puede pretender transmitir la Escritura a partir del momento en que la Escritura en cuanto enseñada deja de ser Escritura?

Todo esto está incluido, sobreentendido, en la primera anécdota sobre la paciencia de Hillel. En realidad, hay que admirar ante todo el laconismo de su enseñanza, que muestra cómo la Escritura no puede ser conocida más que por una tradición digna de confianza. Esta tradición transmite la Escritura y la interpreta, empezando por el nivel más elemental, el de la Escritura como objeto: signos escritos sobre un soporte material, alfabeto, etc. La Torá y la confianza van juntas. Pues bien, la confianza supone un ambiente vivo, una relación de maestro a discípulo. La oralidad tiene que ampliarse más acá y más allá de las palabras pronunciadas y transmitidas oralmente. Es una realidad que se vive en comunidad, entre personas a las que pone en relación mediante una palabra reconocida como palabra de Dios, pronunciada o no a partir de la Escritura o en referencia a ella.

Si quedase todavía alguna dificultad para admitir la legitimidad de la Torá oral, que transmite la Torá escrita y que interpreta esa misma Torá escrita, habría que recordar lo que veíamos anteriormente (cf. textos n. 1-4) sobre la anterioridad cronológica y ontológica de la Torá oral. En realidad, no basta con decir que la Torá escrita viene después de la Torá oral; hay que decir que la Torá escrita proviene de la Torá oral. Si la Torá escrita recibe tanto de la Torá oral, ¿por qué no admitir que ella no puede dar más que lo que le ha confiado la Torá oral y que desea encontrar de nuevo en ella en el momento de la interpretación y de la actualización?

La segunda anécdota, como la primera, apela a los recursos de la sabiduría popular y a sus imágenes. Se trata de un candidato con prisas. Irónicamente, no sabe que sus prisas insensatas corresponden precisamente a la posibilidad farisea de resumir toda la Torá en unas pocas palabras y con rapidez. En efecto, la Torá se resume en muy breves palabras, con la condición de que el discípulo la comprenda y la estudie, tal como indica la orden de Hillel: «Ve y estudia».

La expresión «toda la Torá» significa para un fariseo: Torá escrita y Torá oral. Es la de Pablo en Gál 5, 14. Semejante fórmula se distingue sin duda de «la Torá y los profetas» o «la ley y los profetas» (Mt 7, 12; 22, 40).

Pero en verdad, estas fórmulas distintas corresponden a una misma realidad en cuanto al contenido. «La Torá y los profetas» significa sin duda la Escritura y toda la Escritura. Pero, para los fariseos, la Escritura, en parte o en su totalidad, no puede entenderse más que en la Torá oral y por medio de ella. «Toda la Torá», como «la Torá y los profetas», significa ciertamente la totalidad de la revelación: la Escritura y la tradición. Sin duda, el candidato con demasiadas prisas no lo sabe todavía y, al principio, tampoco tiene ninguna intención de saberlo. A diferencia del primer candidato, que se opone insolentemente a los fariseos rechazando la Torá oral, el segundo candidato, igualmente insolente, se pone al lado de los fariseos, porque supone que pueden resumirle rápidamente toda la Torá.

Admiramos de nuevo el laconismo de Hillel, que no solamente resume toda la Torá en unas pocas palabras, sino que afirma en su respuesta que la Torá puede resumirse. Lo que no dice, aunque está implícito, es que la Torá oral puede precisamente resumir toda la Torá. La regla de oro: «Lo que odias, no se lo hagas a tu prójimo», expresada en arameo, sin referencia alguna a la Escritura, es evidentemente ante todo un resumen de la Torá oral. Lo mismo que la regla de oro de Jesús en Mt 7, 12, expresada positivamente: «Todo lo que queráis que los hombres hagan por vosotros, hacedlo vosotros por ellos», sin cita de la Escritura, el resumen de Hillel supone una teología de la Torá oral que es capaz de resumir toda la Torá con vistas a la actualización requerida para la comunidad según las circunstancias. Para hacerse prosélito y entrar en la alianza, la mejor actualización es resumirlo todo en el amor al prójimo.

En otros casos, se resumirá todo en el amor a Dios y al prójimo, pudiéndose apoyar este resumen en la Escritura: el amor a Dios en el comienzo del *Sema, Israel* (Dt 6, 4-5), el amor al prójimo en un versículo del Levítico (19, 18) como lo hace Jesús en los evangelios (Mc 12, 29-31 par). En otras circunstancias y ante otras prioridades, se podrá decir que toda la Torá habla de la resurrección (cf. texto n. 22).

Se puede resumir toda la Torá, porque precisamente la Torá, gracias a la Torá oral, es una plenitud coherente y dinámica. Gracias a la Torá oral, a la oralidad vivida por los hombres y las mujeres de cada época de la historia de Israel, la Torá puede ser reconocida como completa y perfecta (cf. texto n. 35).

El texto que acabamos de leer nos ha presentado una enseñanza conocida, la del amor al prójimo. Sin duda hemos tenido que hacer un esfuerzo para ver que esta enseñanza puesta en labios de Hillel manifestaba una teología farisea y presuponía la existencia de una Torá oral. Por tanto, no podemos contentarnos, para explicar la aparición de esta enseñanza en labios de Hillel, con hablar de la manifestación de una cultura universal. El hecho de que la tradición ponga la regla de oro en labios de Hillel, así como en labios de Jesús, puede y debe significar ante todo, a no ser que haya pruebas en contrario, que Hillel y Jesús enseñaron realmente la regla de oro. Las únicas palabras auténticas de los maestros no son necesariamente las que se oponen a las ideas recibidas del ambiente y de la época, sean o no internacionales.

Para Hillel, la regla de oro no es enseñada por sí misma, por así decirlo; es enseñada porque permite resumir toda la Torá, lo cual indica que la Torá es interpretada por la Torá oral. Por tanto, no se trata aquí de una enseñanza internacional de atribución dudosa, sino de una enseñanza específicamente farisea puesta en labios de Hillel. En la segunda parte discutiremos la historicidad de esta atribución a Hillel. Contentémonos aquí con valorar la especificidad de esta enseñanza que se refiere a la Torá oral.

Para reforzar este punto, a saber, que, independientemente del contenido, la Torá oral transmite e interpreta la Torá escrita, creemos que será interesante presentar dos textos relativos al toque del cuerno de carnero *(sofar),* tradicional en la liturgia del año nuevo judío *(Ros ha-Saná).*

La Escritura, tomada por sí misma, independientemente de la tradición, no hace más que muy pequeñas alusiones a este rito:

Lv 23, 24: «El séptimo mes, el primero del mes, habrá para vosotros un día de descanso, memorial de trompeta, asamblea santa».

Nm 29, 1: «El séptimo mes, el primero del mes, habrá para vosotros una asamblea santa; no haréis ningún trabajo; será para vosotros un día de trompeta».

La tradición, que conoce y organiza detalladamente el toque del *sofar,* no vacila en hacer hablar a Dios mismo, por labios de algún que otro maestro, haciendo reconocer así que el rito goza del estatuto de revelado.

Veamos el texto tradicional que pasa revista a algunos ritos de pascua, pentecostés, fiesta de las tiendas y Ros ha-Saná.

⑥ T. B. Ros ha-Saná 16 b

Está enseñado: Rabbí Yehudá dijo en nombre de Rabbí Aqiba: «¿Por qué razón ha dicho la Torá: "Traed una gavilla en pascua"? Porque la pascua es el tiempo de la cosecha. El Santo, bendito sea, ha dicho: "Traed ante mí una gavilla en pascua, de forma que la cosecha de los campos sea bendecida para vosotros". ¿Y por qué la Torá ha dicho: "Traed dos panes en la Conclusión*"? Porque la Conclusión es el tiempo de los frutos de los árboles. El Santo, bendito sea, ha dicho: "Traed ante mí dos panes en la Conclusión, de forma que los frutos de los árboles sean bendecidos para vosotros". ¿Y por qué la Torá ha dicho: "Haced ante mí una libación de agua en la Fiesta*"? El Santo, bendito sea, ha dicho: «Haced ante mí una libación de agua en la Fiesta, de forma que las lluvias del año sean bendecidas para vosotros, y diréis ante mí en el Ros ha-Saná las realezas, las memorias y los *sofars**; las realezas, para que me establezcáis rey sobre vosotros; las memorias, para que vuestra memoria suba ante mí para el bien; ¿y por qué medio? Por el *sofar*"».

Rabbí Abbahu dijo: «¿Por qué se toca con un *sofar* de carnero? Lo dijo el Santo, bendito sea: "Tocad ante mí con un *sofar* de carnero, para que yo me acuerde en favor vuestro de la atadura* de Isaac, hijo de Abrahán, y os lo impute como si vosotros mismos estuviéseis ligados ante mí"».

* Otro nombre de pentecostés (Dt 16, 3)

* Las tiendas (1 Re 8, 2; Dt 16, 13; cf. Jn 7, 37)

* Cuerno de carnero (Ex 19, 16; 20, 18)

* Término técnico para designar el sacrificio de Isaac (Gn 22, 9); también Jesús,como Isaac, fue atado (Jn 18, 12. 24).

La gavilla de pascua (Lv 23, 15), los panes de pentecostés (Lv 23, 17) están previstos por la Escritura. Pero las razones del rito no se indican en la Escritura.

La libación de agua en la fiesta de las tiendas tampoco se menciona en la Escritura, y menos aún su razón de ser. Para Ros ha-Saná, la Escritura habla de trompetas, pero no se dice que se trate de tocar el cuerno de carnero (cf. Lv 23, 24).

Hay pues algunas lagunas, y la Torá oral viene a colmarlas. Da las razones que la Escritura no da, haciendo hablar a Dios mismo. Esto demuestra que la Torá oral es palabra de Dios, que interpreta la Escritura cuando la Escritura dice algo, y que habla sola, en nombre de Dios, cuando la Escritura no dice nada.

Estas ausencias o insuficiencias de la Escritura son una dificultad muy conocida, como atestigua la Misná en la tradición anónima posterior.

⑦ **Misná Hagigá I, 8** (ed. Carlos del Valle, 419)

La dispensa de los votos está en el aire, no hay nada sobre lo que pueda apoyarse. Las normas sobre el sábado, sobre los sacrificios festivos y sobre los sacrilegios (Lv 5, 14-16) son como montañas que penden de un pelo, ya que el texto escrito es corto y las disposiciones* numerosas. Las leyes civiles, las leyes relativas a los sacrificios, las disposiciones referentes a la pureza y a la impureza y a los incestos tienen donde apoyarse, constituyen el cuerpo de la Torá.

* *halakot.*

La dificultad vuelve a surgir más tarde, probablemente como consecuencia de los ataques dirigidos por los qaraítas [9] contra la tradición rabínica, tratándose del toque del *sofar,* rito especialmente desarrollado y complejo que no tiene prácticamente ninguna base bíblica.

Veamos la pregunta que planteó una comunidad de Kairuán a comienzos del siglo IX y la respuesta que dio la autoridad consultada.

[9] Secta judía que, a partir del s. VIII, se opuso a las autoridades rabínicas y no admite como Torá más que la Escritura. Hoy quedan tan sólo en el mundo algunos qaraítas, reunidos casi todos en Israel.

⑧ **Respuesta de Rab Hay Gaón s/ Ros ha Saná 34 a** (Otzar ha-Geonim, 60-62)

Misná 4, 9: El orden de los toques es el siguiente: tres veces tres toques; la duración del toque largo ha de ser la de tres toques breves; la duración del toque breve ha de ser la de tres toques cortados...

Gemará 34s: Rabbí Abbahu estableció en Cesarea que hubiera un toque largo, tres toques cortados, un toque breve y un toque largo...

Pregunta dirigida a Rab Hay Gaón*, de memoria bendita, a propósito de los toques de *sofar* que estableció Rabbí Abbahu...

* título inspirado en Sal 47, 5 (Geon Yaaqob = el orgullo de Jacob), dado a los presidentes de las academias rabínicas de los siglos VII-XI.

Que nuestro señor nos explique [lo que es], porque se trata de toques por los que todos los años tenemos dificultades y discusiones. Rogamos a nuestro señor –que viva eternamente– que nos explique enseguida cuál era la situación antes de la decisión [de Rabbí Abbahu], cómo hay que interpretar la discusión talmúdica sobre este punto y cómo encontrar una solución a las palabras de los diferentes maestros que nos satisfaga y con la que desaparezcan todas las dudas.

Respuesta. Así pensamos: no es necesario cavilar mucho en este asunto, pues la norma por la que cumplimos nuestras obligaciones y hacemos la voluntad de nuestro creador es justa y clara. La tenemos en las manos,

heredada, triplicada, transmitida y recibida en la tradición* de padres a hijos, a lo largo de generaciones continuas en Israel desde los días de los profetas y hasta ahora. Lo que hacemos, o sea, tocar el *sofar* sentados según la costumbre y tocar el *sofar* en pie según el orden de las bendiciones, tres veces tres toques, esta es la norma vigente y extendida por todo Israel. Y desde el momento en que esto está ahora establecido en nuestras manos, y que se trata de una regla de Moisés desde el Sinaí*, según la cual, si se trata en conformidad con ella, se cumple con la obligación, queda ya descartada toda dificultad. Y si un hombre dice que tocar «largo, cortado, largo» es lo principal, y que «largo, breve, largo» carece de valor, o bien que tocar «largo, breve, largo» es lo principal, y que «largo, cortado, breve, largo» carece de valor, se empezará a refutarle diciendo: ¿de dónde sabemos que existe el mandamiento de tocar en ese día? Y el principio mismo de la Torá escrita, ¿de dónde sabemos que es la Torá de Moisés, escrita por él, que la recibió de la boca de la Omnipotencia? ¿De dónde sabemos esto, si no es de la boca del pueblo de Israel? Pues bien, los que dan testimonio de la Torá son aquellos que atestiguan que, de hecho, cumplimos con nuestra obligación. Porque esto se ha transmitido en la tradición, de la boca de los profetas, como regla de Moisés desde el Sinaí, y es una posición de la mayoría que vale para toda la Misná y todo el Talmud. Y, más que todo, hay una prueba a partir del principio «Sal y ve lo que hace el pueblo». Esta es la base y el apoyo. Y luego consideramos todo lo que está dicho en la Misná y en el Talmud a este propósito...

* *qabbalá*

* *halaká le-Mose mi-Sinai*

De esta manera, mil años después de Hillel, Rab Hay Gaón vuelve a la justificación fundamental de la Torá oral: la Torá oral, que él llama tradición, es lo que permite conocer la Escritura. Para Hillel, la Torá oral permite resumir toda la Torá en el amor al prójimo. Para Hay Gaón, permite saber con todo detalle cómo practicar el toque del *sofar* en Ros ha-Saná. La respuesta de Gaón, muy posterior, tiene para nosotros la ventaja de presentar en toda su amplitud la dificultad y la osadía de la respuesta: en el interior de Israel es coherente confiar en la tradición que transmite la Escritura y que da su explicación. Los que desde fuera atacan la tradición son incoherentes en su uso de la Escritura, ya que la Escritura misma es tradición (cf. comentario sobre el texto n. 13). Observemos además la fórmula transmitida por Rab Hay a partir del Talmud de Babilonia: «Sal y ve lo que el pueblo hace» (*Berakot*, 45a). Volveremos sobre ello, porque esta fórmula expresa el poder que se le ha dado al pueblo de decir la Torá con su práctica de cada día (cf. comentarios a los textos n. 16-17).

La Torá oral cumple la Torá escrita

Transmitir, interpretar, es algo que no manifiesta todavía el vínculo estrecho, orgánico, que une a la Torá oral con la Torá escrita. Este vínculo, en el que vemos manifestarse una fuerza divina, no es de simple contigüidad o connaturalidad. Es un vínculo de articulación transformante. La Torá oral que recibe la Escritura se deja interrogar por la Escritura, a la que ella misma interroga. El contacto dinámico, cuya iniciativa pertenece a la Torá oral, desemboca en un enriquecimiento de esta misma Torá oral, gracias al cumplimiento de la Escritura que ella lleva a cabo.

Veamos esto a partir de dos textos, sacados de la colección más antigua de tradiciones exegéticas que tenemos sobre el libro del Levítico.

⑨ **Sifra s/ Lv 26, 3** (ed. Weiss, 110c)

* *yakol*

* *meqayyem*

Si marcháis según mis mandatos... ¿Es posible* que se trate de los mandamientos? Cuando la Escritura dice: *Y si guardáis mis mandamientos y los ponéis en práctica...* (Lv 26, 2), he aquí que se mencionan los mandamientos. Pues bien, ¿cómo cumplo* [la frase]: *si marcháis según mis mandatos?* Aplicándoos a la Torá.

Igualmente dice la Escritura: *Pero si no me escucháis...* (Lv 26, 14). ¿Es posible que se trate de los mandamientos? Cuando la Escritura dice: ... *y si no ponéis en práctica todos estos mandamientos...* (Lv 26, 14), he aquí que se mencionan los mandamientos. Pues bien, ¿cómo cumplo [la frase]: *pero si no me escucháis?* Aplicándoos a la Torá.

La dialéctica de este pasaje es desconcertante. En efecto, el versículo que se trata de aclarar (Lv 26, 3) no presenta en su primer aspecto ninguna dificultad: «Si marcháis según mis mandatos y los ponéis en práctica».

En realidad, no se sabe exactamente lo que significa «Si marcháis según mis mandatos», a no ser que se trate de los diez mandamientos y de su práctica. Pero si se trata de esto, el versículo es redundante, lo cual resulta difícil de admitir, puesto que se trata de la Torá [10]. Conviene, por tanto, estudiar lo que significa «Si marcháis según mis mandatos». Es lo que hace el midrás. La dialéctica no es aquí un ejercicio gratuito, sino un método probado, practicado por los que buscan intensamente porque quieren encontrar algo.

Se trata de encontrar un sentido práctico al comienzo del versículo «Si marcháis según mis mandatos». Encontrar este sentido es «cumplir» la Escritura, es «hacerla mantenerse en pie», darle una consistencia que no tiene mientras no enseña nada que comprometa al lector. El sentido propuesto, que no se impone nunca como exclusivo en la tradición de Israel, es aquí: «Si marcháis

[10] El presupuesto es que todo importa en la Escritura, hasta una yod o yota, o el rasgo más pequeño, según la visión de R. Aqiba (cf. texto n. 13) y la de Jesús (Mt 5, 18).

según mis mandatos, aplicándoos a la Torá». Este sentido es discutible, pero tiene su razón de ser en la coherencia de la que es responsable la Torá oral. Antes de obrar, antes de practicar los mandamientos, hay que esforzarse por orientarse en el sentido prescrito por la Torá. Hay que estudiar, informarse y formarse. La práctica sin el estudio no es segura. Como dijo Rabbí Aqiba en Yabné: «Grande es el estudio, porque conduce a la acción» *(Sifré Deuteronomio s/ Dt 11, 13,* Pisq 41, p. 85; cf. CB 73, 43).

La cuestión que plantea la Torá oral (¿Cómo «cumplo» la Escritura o qué es lo que yo «cumplo» con la Escritura?) revela el vínculo orgánico, intrínseco, que vincula a la Torá oral a la Torá escrita. La interpretación de la tradición no es solamente una transmisión, aunque lo es ciertamente; no se limita a ser un comentario o una explicación, aunque sin duda lo es. Es el despliegue sin el cual no tiene vida la Escritura.

Este primer pasaje salta de Lv 26, 3 a Lv 26, 14, a la segunda parte de la conclusión de la «ley de santidad», y propone para el segundo versículo el mismo cumplimiento que para el primero.

Hemos dicho que no es exclusivo ninguno de los sentidos encontrado en el midrás. Es lo que muestra este segundo pasaje que vamos a presentar, sacado de la misma colección, y que «cumple» de manera diferente Lv 26, 14.

⑩ **Sifra s/ Lv 26, 14** (ed. Weiss, 111b)

** midrás hakamim*

** meqayyem*

Pero si no me escucháis... (Lv 26, 14) [o sea, si no escucháis] el midrás de los sabios*. ¿O se trata más bien de lo que está escrito en la Torá? Cuando la Escritura dice: ... *Y si no ponéis en práctica todos estos mandamientos* (Lv 26, 14), he aquí que se menciona lo que está escrito en la Torá. Pues bien, ¿cómo cumplo* [la frase]: *Pero si no me escucháis?* [Comprendiendo que esto quiere decir:] Si no escucháis el midrás de los sabios.

Observemos que, en este segundo pasaje, la Torá oral, antes de enfrentarse dialécticamente con el versículo, empieza proponiendo su sentido: escuchar al Señor es escuchar la Torá oral, la interpretación autorizada que dan de ella los sabios, los maestros. No escuchar al Señor es no escuchar el midrás de los sabios. Vemos así cómo, gracias a la pregunta «¿cómo cumplo?» o «¿qué es lo que cumplo?», la dialéctica hace que resalte con fuerza le enseñanza propuesta.

El contenido está muy en consonancia con lo que nos estamos preocupando de señalar: el cumplimiento de la Torá escrita por la Torá oral. Este cumplimiento se hace por medio de la exégesis autorizada de los sabios, el *midrás hakamim,* que ilumina y sostiene la práctica de los mandamientos. Pues bien, es la misma Escritura, interpretada correctamente, la que así lo enseña. No se trata aquí de una exégesis exageradamente sutil. En efecto, cuando se lee la Escritura que dice: «Si no me escucháis», es coherente enseñar que escuchar es precisamente escuchar la Torá oral que da, por el *midrás hakamim,* una interpretación segura de la Escritura. Esto es lo que significaba ya el primer pasaje sobre Lv 26, 3 («aplicándoos a la Torá»). El estudio de la Torá no se hace efectivamente de cualquier forma. Tiene que ser responsable y conducir a la acción. Y esto se hace estudiando primero, de forma prioritaria, lo que enseñan

los sabios, lo que dicen de forma privilegiada, no exclusiva, a propósito de la Escritura.

Los dos textos que acabamos de ver presentan como base de la acción el estudio y el cumplimiento que éste hace posible.

Hay que distinguir, por tanto, varios niveles en el cumplimiento de la Escritura. En el primer nivel, hay un cumplimiento exegético que hace comprender a qué compromete la Escritura. En el segundo nivel, hay que cumplir la Escritura por la acción, actuando en conformidad con lo que ha enseñado la exégesis. Es aquí donde la Torá oral se hace plenamente Torá vivida. El último nivel, para que todo se cumpla, es la realización de las promesas proféticas en la historia de la salvación. Este tercer y último cumplimiento de la Escritura, del que volveremos a hablar, no anula el de la exégesis ni el de la acción. Tampoco es sustituido por ellos. Por otra parte, es un cumplimiento de otro tipo: no se limita a prolongarlos, sino que aporta en su propio orden un plus de gozo que es posible saborear, por anticipado, en medio de los peores sufrimientos [11].

Está claro que el «cumplimiento» –vocabulario y realidad– está muy presente en el Nuevo Testamento, por ejemplo en el evangelio de Mateo (sobre todo en Mt 5, 17) y también a lo largo de todo el evangelio de Juan (con su punto culminante en las tres últimas palabras de Jesús en Jn 19, 30). Podría mostrarse cómo los tres niveles del cumplimiento –exégesis, acción e historia de la salvación– están presentes juntamente en el Nuevo Testamento, o bien se implican mutuamente entre sí.

[11] En el texto n. 83 *(T. B. Berakot* 61b), Rabbí Aqiba, que había hecho una exégesis de Dt 6, 5 (primer nivel del cumplimiento), cumple esta exégesis en la acción (segundo nivel): da su vida por amor a Dios. En el texto n. 71 *(T. B. Makot* 24a-b), ríe porque está a punto de cumplirse la promesa profética de la felicidad (Zac 8, 4) (tercer nivel de la historia de la salvación); cf. CB 73, 18-21.

La Torá oral manifiesta la unidad y la divinidad de toda la Torá

No valdría la pena buscar el cumplimiento de la Escritura cuyas dimensiones acabamos de señalar, si la Torá, con todo lo que es, no permitiese realizarlo.

Hay casos en que la Torá oral, al ocuparse de exégesis, manifiesta de manera fulgurante lo que es la Torá total, la unidad de la Escritura y de la tradición. Veamos el caso más antiguo cuyas huellas ha guardado la literatura rabínica.

(11) Talmud de Jerusalén Hagigá II, 77 b

Mi padre, Abuyá, era uno de los grandes personajes de Jerusalén. Cuando llegó el día en que me iban a circuncidar, invitó a todos los grandes personajes de Jerusalén y los instaló en una casa. A Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa los puso en otra casa. Cuando los invitados terminaron de comer y

de beber, se pusieron a dar palmas y a bailar. Rabbí Eliezer le dijo a Rabbí Yehosúa: «Mientras que ésos pasan el tiempo a su manera, ocupémonos nosotros en lo nuestro».

Pusiéronse entonces a ocuparse de las palabras de la Torá, pasando de la Torá a los profetas y de los profetas a los hagiógrafos*. Bajó un fuego del cielo y los rodeó. Mi padre, Abuyá, les dijo: «Maestros míos, ¿habéis venido a prender fuego a mi casa?». Le respondieron: «¡Dios nos guarde! Pero estábamos sentados y hacíamos un collar* con las palabras de la Torá. Pasábamos de la Torá a los profetas y de los profetas a los hagiógrafos, y he aquí que estas palabras se hicieron gozosas como lo eran cuando fueron dadas en el Sinaí, y el fuego se puso a lamerlas como las lamía en el Sinaí. Y, en efecto, cuando se dieron por primera vez estas palabras en el Sinaí, fueron dadas en el fuego, como está dicho: *Y la montaña ardía en el fuego hasta el corazón de los cielos»* (Dt 4, 11). Entonces mi padre, Abuyá, les dijo: «¡Maestros míos!, puesto que tan grande es la fuerza de la Torá, si este hijo sigue viviendo, lo consagraré al estudio de la Torá».

* los escritos

* *horzim*

Este relato, transmitido por Elisa ben Abuyá a su discípulo Rabbí Meír [12], describe una escena enmarcada en Jerusalén, antes de la destrucción del templo, hacia el año 60 del siglo I de nuestra era, en un tiempo no muy lejano del pentecostés de Lucas (Hch 2, 1-16).

Formar un collar *(harizá)* con las palabras de la Escritura es un procedimiento por el que la Torá oral –aquí el midrás– capta y manifiesta la unidad trascendental de la palabra de Dios. Esta trascendencia se percibe, lo mismo que en el Sinaí, en el fuego y en el gozo, un gozo religioso que no excluye el temor y el temblor [13].

El simbolismo del collar remite al Cantar de los cantares (1, 10), en donde la amada –Israel, según la tradición– es alabada de este modo: «Tus mejillas son bellas entre las joyas, tu cuello adornado de collares». Así es: el Israel vivo, como Torá oral, manifiesta su belleza a partir de la Torá escrita, captada por intuición, como una obra de arte.

La *harizá* no es más que un procedimiento entre otros utilizado en el midrás. Sin embargo, este procedimiento ocupa un lugar privilegiado, ya que se utiliza siempre que la comunidad quiere enseñar un punto importante de la fe de Israel, por ejemplo la resurrección de los muertos (cf. texto n. 21).

El texto que acabamos de ver hace eco a la tradición que Lucas transmite en el último capítulo de su evangelio. Jesús hace una *harizá,* un collar con las palabras de la Torá escrita (Lc 24, 27.44) para abrir el espíritu de sus oyentes a la inteligencia de las Escrituras (Lc 24, 45) que hablan de sus sufrimientos, de su resurrección al tercer día y de la proclamación, en su nombre, a todas las naciones, empezando por Jerusalén, del arrepentimiento con vistas al perdón de los pecados (Lc 24, 47).

Según esta tradición lucana, Jesús enseña, como maestro de la Torá oral, lo esencial del mensaje evangélico del que tendrán que dar testimonio (Lc 24, 48). Jesús,

[12] Rabbí Meír, alumno de R. Aqiba, fue también alumno de Elisa ben Abuyá. Cuando éste cayó en la herejía, R. Meír, como buen discípulo, hizo todo lo posible por reducirlo a la Torá.

[13] En la segunda bendición que precede al *Sema, Israel* de la mañana, la oración cotidiana le pide a Dios: «Unifica nuestro corazón para que ame y tema tu nombre».

gracias a la *harizá,* consigue hacer ver la unidad y la divinidad de toda la Torá sobre estos puntos fundamentales del evangelio, como demuestra el corazón ardiente de los discípulos de Emaús (Lc 24, 32). Semejante relato demuestra cómo el evangelio saca su fuerza de la Torá oral que habla por la boca del maestro vivo. Este maestro, que cumple la Escritura por su exégesis, es el que la cumple también por su acción, muriendo por amor; finalmente, por su resurrección inaugura el fin de la historia de la salvación «según las Escrituras».

La exégesis no siempre consigue manifestar que es Torá –se comprende fácilmente por qué–. No siempre llega a convencer. Veremos, por otra parte, que la Torá oral, de la que forma parte, conoce sus límites y se impone la obligación de no superarlos.

De todas formas, también es preciso que el pueblo pueda obrar y avanzar en la historia sin ser indebidamente tributario de la exégesis, de su lentitud, de sus dificultades metodológicas y de las rivalidades entre los exégetas. Todas estas rivalidades son conocidas en Israel y atestiguadas abundantemente por la literatura rabínica. Dicho esto, la exégesis es Torá oral y ocupa, de todas formas, un papel muy importante. Conviene ahora precisar que este lugar varía según la visión que se tenga de la Torá dentro de la teología común de los fariseos.

Ya hemos señalado la importancia del giro de Yabné y de las elaboraciones hechas en el mismo.

Hay dos grandes maestros que dominan el terreno exegético de Yabné, en los últimos años del siglo I de nuestra era: Rabbí Ismael y Rabbí Aqiba. Precisando las intuiciones y los métodos recibidos de sus maestros, ya desde antes de la destrucción del templo, van forjando de forma definitiva dos tipos de exégesis que se derivan de dos visiones diferentes de la Torá.

Para los dos maestros, la visión común fundamental es que la Torá viene de los «cielos», según Ex 20, 22. Pero, a partir de esto, las posiciones son diferentes. Para R. Ismael, «la Torá habló según el lenguaje de los hombres» *(Sifré Números s/ Nm 15, 31,* Pisq. 112, p. 121); no tiene por qué ser valorada en todos sus detalles. La exégesis, racional, establece unas relaciones entre la Escritura y la vida del pueblo. La Escritura, gracias a la exégesis, justifica y confirma la práctica mucho más que la fundamenta.

No ocurre lo mismo para R. Aqiba. En su visión, la Torá, expresada en lenguaje humano, guarda la trascendencia de su origen; fue escrita en el fuego, según las palabras del Sal 29, 7: «Voz del Señor, que afila llamaradas» *(Mekilta de R. Ismael s/ Ex 20, 18,* p. 235). La exégesis tiene que valorar todos los detalles de la Escritura, las letras más pequeñas y los rasgos más menudos. La Escritura, gracias a la exégesis, fundamenta e inspira la práctica. Semejante visión de la Torá, que es por otra parte la de Jesús según el evangelio de Mateo (5, 18), no fija ningún límite a la exégesis. Esta tendría, de derecho, la posibilidad de mostrar la perfecta correspondencia de toda la Torá oral con toda la Torá escrita [14]. Pero, incluso para R. Aqiba, la exégesis está limitada por el hecho de que forma parte de la Torá oral, y la Torá oral tiene que ser más amplia que la Escritura y su interpretación.

Rabbí Ismael y Rabbí Aqiba, tanto por lo que ellos dijeron como por lo que se dice de ellos, manifiestan dos cualidades o capacidades de la Torá que se pueden formular así:

– la Torá oral, si es necesario, acota, suplanta y desarraiga a la Torá escrita;

– la Torá es regla de vida revelada oralmente a Moisés en el Sinaí.

Veamos primero a R. Ismael enunciar el primer punto y luego a R. Aqiba y a sus discípulos formular el segundo.

[14] Esta perfecta correspondencia se debe a que «la Torá es perfecta» (Sal 19, 8). Pero esta perfección, que es la de la Torá en sí, no puede ser manifestada automáticamente por la exégesis, aun cuando ésta, hecha en comunidad, es Torá oral.

La Torá oral, si es necesario, acota, suplanta y desarraiga a la Torá escrita

Este poder de la Torá oral y la manera como se expresa en el texto que vamos a ver corresponde a la visión de Rabbí Ismael. Por otra parte, es a Rabbí Ismael a quien se atribuye su formulación en el texto y en el paralelo que existe de él, como vamos a señalar.

(12) T. B. Sotá 16 a

Rabbí Yojanán dijo en nombre de Rabbí Ismael: En tres lugares la halaká suplanta* a la Escritura**:

La Torá dice (Lv 17, 13): ... *con la tierra;* la halaká dice: con cualquier cosa.

La Torá dice (Nm 6, 5): *con la navaja;* la halaká dice: con cualquier cosa.

La Torá dice (Dt 24, 1): con un *libro;* la halaká dice: con cualquier cosa.

** oqebet*
*** miqra*

Rasi sobre Sotá 16a ('oqebet)

[La halaká] golpea en el talón a la Escritura y le impide tenerse en pie. La halaká desarraiga* a la Escritura. En tres lugares, la regla de Moisés después del Sinaí** viene y desarraiga el versículo.

** oqeret*
*** halaká le-Mose-mi-Sinaí*

Está claro que en este texto la palabra «Torá» se refiere a la Torá escrita, distinta de la Torá oral, que es llamada «halaká», puesto que se trata aquí de práctica.

En los tres casos citados, la Torá oral –en este caso la halaká– enseña que se puede cumplir con la obligación mencionada por la Escritura con una práctica más amplia que la que se señala en la Escritura, tal como se escucha al pie de la letra. Por tanto, es posible ser fiel a la Torá cubriendo la sangre con algo distinto que no sea «la tierra», y lo mismo vale para el cumplimiento del voto de nazireato y para el acta de repudio.

Hay un conflicto entre la práctica, Torá oral, y la Escritura. Suponiendo que no hubiera solución a este conflicto, hay que reconocer a la Torá oral el derecho a imponerse sobre la Escritura.

Las palabras empleadas en nuestro texto –«suplanta», «desarraiga» (oqebet, oqeret)– proceden de raíces semejantes por sus primeras consonantes. Hay que añadir la palabra «acota» (oqefet), que presenta la versión paralela transmitida por el Talmud de Jerusalén *Qiddusin* I, 2 59d (igualmente en el nombre de Rabbí Ismael). La semejanza de raíces podría reflejar, señalémoslo de pasada, la oralidad de las tradiciones transmitidas que utilizan palabras semejantes para el oído.

Desde el punto de vista del contenido, hay que agra-

decer a Rasi [15] no sólo que nos haya proporcionado una variante suplementaria –«desarraiga»–, sino sobre todo que haya puesto de relieve el atrevimiento de lo que transmite la Torá oral en nombre de Rabbí Ismael: la halaká desarraiga la Escritura. La halaká autorizada, la que tiene el estatuto de «regla de Moisés desde el Sinaí», tiene este poder. Más adelante volveremos, de varias maneras, a estas «reglas de Moisés desde el Sinaí» (cf. texto n. 13). Digamos aquí que se trata de una regla inmemorial que se considera como revelada y que, por eso mismo, es reconocida como si tuviera un origen y un valor mosaicos.

El poder que se le da a la Torá oral es soberano. Sabíamos ya que la Torá oral era preferible, pero había que llevar adelante esta coherencia hasta decir que, en caso de conflicto, la Torá oral acota, suplanta y desarraiga a la Escritura.

Por eso, es secundario constatar que lo ya dicho se dijo solamente una vez, según dos variantes. Poco importa igualmente que Rabbí Ismael no haya mencionado más que tres casos. Un solo caso habría sido suficiente para expresar la teología que está sobre el tapete. Señalemos también que Rabbí Ismael, según su visión de la Torá, habría tenido los medios de resolver el conflicto de otra manera. Su visión y sus métodos racionales llevan consigo la actuación de un principio muy conocido que emana de él, según el cual «la Torá habló según la realidad presente» *(Mekilta de Rabbí Ismael s/ Ex 22, 21*, p. 313). Así, la realidad corriente es que se cubra con tierra la sangre de un animal matado en la caza, pero la Torá que prescribe que se cubra esa sangre no quiso decir que había que cubrirla exclusivamente con tierra. Al mencionar la tierra, la Torá habló según la realidad presente o corriente. La razón humana que atiende a la Torá puede por tanto generalizar, y eso es precisamente lo que hace la halaká enseñando que se puede cubrir la sangre con otra cosa.

Los casos presentados son poco numerosos y de una importancia que tendríamos la tentación de considerar como menor. Realmente, en su sabiduría, la Torá oral se contenta con poco para enseñar mucho: si es necesario, la Torá oral suplanta a la Escritura. No debería haber conflicto entre ellas, pero como puede haberlo, la Torá oral debe enseñar que se puede, en caso necesario, «desarraigar» la Escritura. Ordinariamente, en la vida cotidiana, las necesidades de la práctica hacen que se actúe sin consultar continuamente a la Escritura y sin contar demasiado con la exégesis. De hecho, se «acota» muchas veces la Escritura, a la que se deja prudentemente de lado cuando se carece de medios para sacar de ella un apoyo adecuado a la práctica.

Observemos, para terminar, que en la gama «acotar, suplantar, desarraigar» no figura la palabra «anular» que empleó Jesús contra ciertos fariseos según Mc 7, 13: «Anuláis así la palabra de Dios por la tradición que os habéis transmitido». Se trata sin embargo de la misma realidad: el conflicto entre la Escritura y la tradición, que, según la teología farisea, impone su autoridad práctica sobre la Escritura. La polémica evangélica no se refiere a este punto, aceptado sin duda por Jesús que reconoce que «los fariseos se sientan en la cátedra de Moisés» (Mt 23, 2). Aquí, en el terreno tan problemático de la práctica de los votos, Jesús se opone a ciertos fariseos que proponen como Torá oral sus decisiones discutibles. En contra de ellos, Jesús se presenta como maestro de Torá oral y decide en materia de votos. La Torá oral tiene que interpretar el decálogo (Ex 20, 12: «Honra a tu padre y a tu madre») según se dice «a primer oído» o «literalmente». Jesús no se opone a la Torá oral como tal, sino que enseña en el interior de la Torá oral cómo hay que interpretar la Torá escrita en el caso de los padres (cf. comentario al texto n. 35).

Rasi, en su precioso comentario, nos ha permitido encontrar de nuevo «la regla de Moisés desde el Sinaí», y esto en un contexto centrado en Rabbí Ismael. Veamos ahora cómo una tradición sobre Rabbí Aqiba nos permite comprender mejor lo que es semejante «regla de Moisés desde el Sinaí».

[15] *Rasi:* Rabbí Selomó ben Yisjaq, Troyes (1040-1105), el comentarista más célebre de toda la Biblia y de todo el Talmud de Babilonia; cf. P. Lenhardt, art. *Rachi,* en *Catholicisme,* fasc. 55, 1989, col. 422-425.

La Torá es regla de vida revelada oralmente a Moisés en el Sinaí

El texto que vamos a ver utiliza todos los recursos del arte popular para hacernos comprender mejor la grandeza única de Rabbí Aqiba, pero también las limitaciones de su teología, que no es más que una teología entre otras.

El testimonio dado por Rab [16] utiliza los rasgos fantásticos con preferencia a toda precisión «histórica» en el sentido con que hoy hablamos de exactitud «histórica». Se trata de hacer comprender lo que fue Rabbí Aqiba para sus discípulos y lo que seguirá siendo para siempre, a pesar de sus limitaciones: un nuevo Moisés.

[16] Abba Arika, llamado Rab: «maestro» sin más; fundó en el 219 la academia de Sura. En Israel había recibido de su maestro, Rabbí Yehudá el príncipe, las mejores tradiciones sobre Rabbí Aqiba.

⑬ T. B. Menajot 29 b

Rab Yehudá dijo en nombre de Rab: «Cuando Moisés subió al cielo, encontró al Santo, bendito sea, que estaba sentado y adornaba las letras con coronas. Le dijo: "¡Señor del universo! ¿Quién obliga a tu mano?". El le dijo: "Vendrá un hombre al final de muchas generaciones; se llamará Aqiba ben Yosef y de cada punta deducirá por medio de la interpretación* montañas sobre montañas de determinaciones prácticas**". Le dijo: "¡Señor del universo! ¡Muéstrame a ese hombre!". Le dijo: "Vuelve a bajar". Se fue, se sentó al final de ocho filas y, al no saber lo que decían, se sintió abatido. Pero he aquí que llegó Aqiba a un cierto punto, y sus discípulos le preguntaron: "Maestro, ¿de dónde sabes tú esto?", y él respondió: "Es una regla de Moisés desde el Sinaí"*. Entonces el espíritu de Moisés se recobró y, volviendo junto al Santo, bendito sea, le dijo: "¡Señor del universo! ¡Tú tienes a un hombre como ése y le das la Torá por medio de mí!". El le dijo: "Cállate; ése es mi pensamiento". El le dijo: "¡Señor del universo! Tú me has mostrado su Torá; muéstrame su recompensa". El le dijo: "Vuelve a bajar". Volvió a bajar y vio que se cuarteaba su carne como sobre la tabla de un carnicero. Le dijo: "¡Señor del universo!¡Esa Torá y esa recompensa!". El le dijo: "Cállate. Ese es mi pensamiento"».

** li-deros*
*** halakot*

** halaká le-Mose mi-Sinaí*

Esta narración no deja nada al azar. Resulta divertido y extraño ver con Moisés al Señor del universo adornando con coronas las letras de la Torá. Esto sirve, como es lógico, para enseñar el esmero y el cariño con que hay que escribir los rollos de la Torá y leer la Escritura. Si Dios se preocupa de estas cosas, ¡qué interés deberán tener los hombres en leer la Torá, copiarla, interpretarla y cumplirla! El valor de las tildes y de los rasgos ornamen-

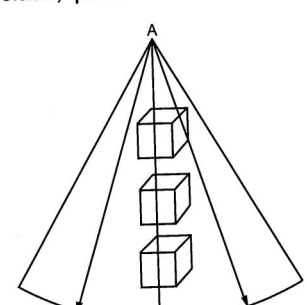
tales se subraya como base para la exégesis de Rabbí Aqiba. Todo esto hace eco a las palabras de Jesús en Mt 5, 18, que valora las íes y los puntos sobre las íes, todos estos detalles que llegarán algún día a ser realidad, a ser ese «cumplimiento» del que hablábamos.

Recordemos que, en efecto, Rabbí Aqiba es conocido por haber sacado, siguiendo a su maestro Is Gamzo, conclusiones exegéticas a partir de los detalles más menudos de la Escritura. Esto no quiere decir que haya logrado realmente deducir «montañas sobre montañas» de interpretaciones a partir de cada rasgo, tilde o corona de las letras de la Torá. Quiere decir que de suyo, por su origen divino y por la trascendencia que queda en el texto grabado con llamas de fuego (cf. Sal 29, 7), la Torá escrita cuenta en todos sus detalles. Esta visión es buena y justa, ya que la fundamenta el mismo Dios puntualizando la Escritura en todos sus detalles. Pero al mismo tiempo también la tradición inspirada, en este caso Moisés, ejerce una crítica y una autocrítica. Una crítica respecto a Rabbí Aqiba: «montañas sobre montañas» es quizá demasiado, sobre todo si es verdad que el mismo Moisés no comprende esos desarrollos. Una autocrítica, porque la Torá oral en su conjunto, y no sólo la exégesis de Rabbí Aqiba, enseña esos desarrollos que el mismo Moisés no llegaría a comprender.

Estas críticas explícitas o implícitas se hacen con amor y con humor, en profunda simpatía con Moisés y su discípulo Aqiba, por obra de los discípulos de éste. Están al servicio de una enseñanza positiva relativa al estatuto de la «regla de Moisés desde el Sinaí». Se trata de una regla, de una norma de la práctica o de la fe, para la que no existe ninguna base escriturística. La cuestión técnica de sus discípulos: «Rabbí, ¿de dónde sabes tú esto?», significa: «¿Cómo justificas tú esta regla que nos enseñas y que Moisés no comprende, a partir de la Escritura?». A esta pregunta, Rabbí Aqiba da la respuesta técnica: «Es una regla de Moisés desde el Sinaí», una regla de la que sabemos por tradición que no tuvo nunca justificación o apoyo escriturístico.

Aquí no se trata de un conflicto que sirviera de ocasión a la Torá oral para soslayar o «desarraigar» la Escritura. La Torá es una sola, compuesta de Torá oral y de Torá escrita, constituida ante todo por la Torá oral que precede y engloba a la Torá escrita. Si esto es así, tiene que haber «reglas de Moisés desde el Sinaí» que precedieron a la Escritura y que se transmitieron y desarrollaron, quedando siempre fuera de la Escritura. Esto es posible y debe ser posible para que pueda mantenerse en pie y seguir desarrollándose el edificio de la Torá de los maestros.

Un esquema puede ayudarnos a representar esta idea. Si, a partir del origen mosaico representado por un punto A, la Torá se desarrolla bajo la forma de un cono que es la Torá oral, los tres cubos que representan a la Escritura (Pentateuco, profetas, hagiógrafos) están en el interior del cono y dejan a su alrededor un amplio espacio. Por ese espacio pueden pasar las «reglas de Moisés desde el Sinaí», representadas por las flechas. Esas reglas parten de Moisés, ya que son teológicamente mosaicas. De hecho, pudieron aparecer después de Moisés y desarrollarse a partir de él sin encontrarse nunca con la Escritura. Tan sólo más tarde, con la prueba del tiempo, es cuando se reconoce que se trata, en su caso, de reglas buenas para la comunidad; entonces se hará remontar la línea hasta Moisés. No es necesario que Moisés lo comprenda; pero es necesario que se pronuncie su nombre por la comunidad responsable. Moisés entonces se quedará tranquilo y se tratará ciertamente de una regla revelada, practicada con confianza por la comunidad.



También aquí impera la Torá oral. En cada ocasión es más amplia que la Escritura a la que engloba y a la que no tiene necesidad de referirse en todos los casos. Cuando es necesario el contacto entre la Torá oral y la Escritura, hay que hacer lo posible para que este contacto sea fecundo. Y si hay conflicto, la última palabra le corresponderá en todo caso a la Torá oral.

Vemos entonces que la Torá oral engloba no sólo a la Escritura, sino también a la exégesis, la parte de la Torá oral que interpreta a la Escritura. Incluso Rabbí Aqiba, cuya exégesis podría justificarse prácticamente toda ella en la Torá oral, tiene que aceptar y enseñar a sus discípulos que la exégesis no tiene nada que decir sobre las «reglas de Moisés desde el Sinaí».

Como ocurría antes con la enseñanza de Rabbí Ismael, volvemos a encontrarnos, a partir de la enseñanza de Rabbí Aqiba, con una realidad fundamental: independientemente del número de «victorias» de la Torá oral sobre la Escritura o de las «reglas de Moisés desde el Sinaí», es preciso que exista la posibilidad de esas «victorias» o de esas «reglas», para que la Torá oral tenga los medios de funcionar y de hacer funcionar a toda la Torá: Escritura y tradición.

Hemos visto cómo Rabbí Ismael, según su visión de la Torá, disponía de un medio para resolver los conflictos entre la Escritura y la tradición. Este medio era la puesta en práctica del principio: «La Torá ha hablado de la realidad existente». Rabbí Aqiba, por su parte, según su visión de la Torá, no se sintió trabado por las «reglas de Moisés desde el Sinaí». Esas reglas, ciertamente, limitan el campo de su exégesis, pero pudo enseñar, y sus discípulos lo repitieron en su presencia, que toda la Torá, la Escritura y la tradición, es «regla de Moisés desde el Sinaí» *(T. B. Niddá* 45a).

La visión de cada uno de los dos maestros, Rabbí Ismael y Rabbí Aqiba, siguió conociéndose y siendo ejemplar en Israel. Gracias a ellos, los principios de que «la Torá ha hablado según la realidad existente» y de que «toda la Torá es regla de Moisés desde el Sinaí» le dan a la Torá todos los medios que necesita en las dos direcciones fundamentales siguientes:

– la primera dirección es la de la confianza que hay que tener en la razón humana en materia de Torá y de exégesis;

– la segunda dirección es la de la convicción que hay que tener de que toda la Torá, cumplida en comunidad y de forma responsable, es el desarrollo inspirado de lo que se dio en germen a Moisés en el Sinaí.

La Torá oral puede prescindir de la Torá escrita

Puede decirse, con Rabbí Aqiba y sus discípulos, que toda la Torá, Escritura y tradición, es regla de Moisés desde el Sinaí. Todo ha sido recibido en el Sinaí «de la boca de la Omnipotencia» [17]. Desde el comienzo, es una Torá oral, vivida por unos hombres, la que se comunicó y se transmite hasta hoy en el Talmud, el estudio-enseñanza, y en la acción.

Veamos cómo la tradición valora la acción como expresión de la Torá oral. Podríamos citar una multitud de tradiciones que ilustran el valor de la acción. Por ejemplo, de Eliseo, discípulo de Elías, se dice que servía a Elías (1 Re 19, 21).

Señalemos en primer lugar que el servicio que rinde el discípulo a su maestro, por muy concreto y humilde que sea, como vamos a ver, no se designa en la Escritura

[17] Según *T. B. Erubin* 54b, Moisés recibió la Misná, esto es, la Torá oral, de la boca de la Omnipotencia. Y según la *Mekilta de-Rabbí Ismael sobre Ex 20, 18* (p. 235), para Rabbí Aqiba todo el pueblo vio y escuchó la palabra de fuego que salía «de la boca de la Omnipotencia»; cf. CB 73, 39.

ni en la Torá oral por la raíz 'BD, utilizada para el servicio exclusivo que se debe a Dios y que se reserva sólo para él. Igualmente, el servicio que rinde el maestro al discípulo o a la comunidad, enseñándola, se designa en la Torá oral por las raíces SRT, SMS y no por 'BD, que designa el servicio exclusivo que debe prestar el esclavo a su amo o los servidores del Señor (Sal 113, 1) a su Dios.

Escuchemos ahora la tradición siguiente, que exalta el valor del «servicio» en materia de Torá.

⑭ T. B. Berakot 7 b

Rabbí Yojanán dijo en nombre de Rabbí Simón ben Yojay: «El servicio de la Torá es mayor que su estudio, pues está dicho: *Está Eliseo, hijo de Safat, que derramaba el agua sobre las manos de Elías* (2 Re 3, 11). No se dice «estudiaba», sino «derramaba». Esto enseña que su servicio [de la Torá] es mayor que su estudio».

Servir al maestro es por tanto servir a la Torá, de la que el maestro es la ilustración viva. Así lo comprenden los discípulos que observan la conducta de su maestro para aprender la Torá. Cuando este anhelo impulsó a Rab Kahana a seguir a su maestro Rab hasta la alcoba conyugal –episodio que la tradición no deja de referir con mucha pedagogía y un tanto de humor–, el discípulo le responde al maestro que lo echa de allí: «Es la Torá y yo tengo que aprender» *(T. B. Berakot* 62a).

Pero no es solamente el maestro el que tiene que vivir la Torá oral y enseñarla con su vida. Todas las personas en Israel, de una manera o de otra, de forma visible o infinitesimal, enseñan también la Torá. Es lo que dice la tradición siguiente, comentada por Rasi.

⑮ T. B. Sabbat 105 b

Se ha enseñado: Rabbí Simón ben Elazar dijo: «El que está al lado de un moribundo, en el momento en que rinde su alma, tiene que desgarrar [sus vestidos]. ¿Por qué? Porque se parece a un rollo de la Torá que se quema».

Rasi sobre el «Rollo de la Torá»

El que ve un rollo de la Torá que se quema tiene que desgarrar [sus vestidos]... El alma de Israel que es llevada se parece a esto, porque no hay nadie en Israel que esté vacío, que no tenga ni Torá* ni mandamientos**.

* estudio, enseñanza
** acción

Así, la Torá oral se manifiesta en toda persona viva de Israel. ¿De dónde le viene esta capacidad? Evitemos la afirmación de que la tradición de Israel presenta aquí una enseñanza dogmática. Señalemos simplemente una respuesta posible.

Independientemente de las numerosas referencias bíblicas que hablan de la transmisión del Espíritu como fuerza divina que autentifica la relación maestro-discípulo, por ejemplo en el caso de Moisés y los ancianos (Nm 11, 24-29), de Elías y Eliseo (2 Re 2, 9.15), conviene escuchar lo que dice la Torá oral en el texto siguiente.

(16) Tosefta Pesahim 4, 13-14

**pesá*

tamid (Ex 29, 42, Nm 28, 6)

Ocurrió una vez que el 14 de Nisán cayó en sábado. Preguntaron a Hillel el anciano: «La pascua* ¿prevalece sobre el sábado?». El les dijo: «¿Tenemos una sola pascua al año que prevalece sobre el sábado? ¡Tenemos más de 300 pascuas al año que prevalecen sobre el sábado!». Pero toda la asamblea se conjuró contra él. El les dijo: «El sacrificio perpetuo* es un sacrificio comunitario y la pascua es una sacrificio comunitario; lo mismo que el sacrificio perpetuo, en cuanto sacrificio comunitario, prevalece sobre el sábado, también la pascua, en cuanto sacrificio comunitario, prevalece sobre el sábado.

Otra cosa. Del sacrificio perpetuo se dice: *en el tiempo fijado* (Nm 28, 2), y de la pascua se dice: *en el tiempo fijado* (Nm 9, 2). Lo mismo que el sacrificio perpetuo, del que se dice: *en el tiempo fijado,* prevalece sobre el sábado, también la pascua, de la que se dice: *en el tiempo fijado,* prevalece sobre el sábado.

También se puede razonar a fortiori: si el sacrificio perpetuo [si no se hace] cuya supresión no se tolera, prevalece sobre el sábado, ¿no hay que concluir a fortiori que la pascua [si no se hace] cuya supresión no se tolera, prevalece sobre el sábado?

Además, he recibido de mis maestros la tradición según la cual la pascua prevalece sobre el sábado...».

Le dijeron: «¿Qué pasa con el pueblo que no ha traído cuchillos ni pascuas al santuario [antes de comenzar el sábado]?». Les respondió: «Dejad que encuentren ellos la solución; el Espíritu Santo está sobre ellos; si no son profetas, son hijos de profetas».

¿Qué hicieron entonces los israelitas? Aquel cuya pascua era un cordero, ocultó el cuchillo en su lana; aquel cuya pascua era un cabrito, metió el cuchillo entre sus cuernos. Trajeron, pues, cuchillos y pascuas al santuario e

inmolaron sus pascuas. Aquel día nombraron a Hillel *nasi**, y él se puso a enseñarles las halakot pascuales.

* presidente

Le debemos pues a Hillel –veremos en la segunda parte que no hay motivos para dudar de ello– esta fórmula tan bella y sencilla: «El Espíritu Santo está sobre ellos».

La solución adecuada para encontrar una práctica en conformidad con la Torá puede ser la de confiar en el Espíritu Santo y observar cómo actúa el pueblo independientemente de la Escritura, cuando ésta sigue muda a pesar de todos los esfuerzos de los exégetas. Gracias, pues, a la Torá oral, se puede prescindir de la Torá escrita siguiendo el ejemplo de las personas vivas.

La costumbre de los padres es Torá

Desde Hillel, anterior a Jesucristo, damos un salto para llegar a Rabbí Isaac bar Yehudá de Maguncia (segunda mitad del siglo XI), uno de los maestros de Rasi. En una respuesta de este maestro aparece por primera vez la fórmula: «La costumbre de los padres es Torá». La respuesta se refiere a la circuncisión. La refiere un liturgista italiano, Rabbí Sedecías el médico, en su colección titulada *Sibboley ha-Leqet.* Señalemos que este libro contiene un montón de datos preciosos, no sólo sobre la liturgia, sino también sobre ciertos sucesos históricos de los que Rabbí Sedecías fue testigo o bien oyó hablar en su tiempo. Por ejemplo, habla de las 24 carretas de libros religiosos requisados a los judíos y quemados en la plaza de la Grève, en París, en 1244.

⑰ **Sibboley ha-Leqet, par. 281** (ed. Buber, 129b)

Le preguntaron a nuestro maestro Isaac ben Yehudá, bendita sea su memoria: «¿Qué pasa con una circuncisión que cae en día de ayuno comunitario, como el 17 de Tammuz y el ayuno de Gedalia? ¿Hay que rezar los versículos que apelan a la misericordia y las oraciones para pedir perdón, decir la confesión de los pecados y rezar "Dios longánime"? Y si se bendice [para la circuncisión], ¿hay que hacer comer algo al que bendice o a la madre del niño, y cuál es la cantidad de lo que hay que darle de comer?».

Respondió: «Sobre el día de la circuncisión, he aquí cómo solemos hacer en nuestro lugar. Se rezan las oraciones de perdón y la confesión; no se dicen "Es compasivo", ni las oraciones en que se invoca su misericordia. Y la costumbre de nuestros padres es Torá. Porque el mandamiento de la circun-

cisión se recibió con gozo y se le practica todavía [hoy] con gozo, como está dicho: *Estoy gozoso por tu palabra...* (Sal 119, 162). Por eso tenemos la costumbre de no decir «Es compasivo», ni decir las oraciones en que se invoca la misericordia. Y basta con que se dejen así de lado ciertas oraciones, y no es necesario interrumpir por completo las oraciones de petición de perdón, la confesión y "Dios longánime"».

La fórmula «la costumbre de los padres es Torá» explicita lo que se dijo implícitamente desde siempre, en la visión farisea de la Torá. La fórmula es la conclusión simple y genial de otras formulaciones menos claras, cuya evolución podríamos trazar si fuera necesario. Señalemos simplemente que esta fórmula corresponde muy bien a lo que transmitía Rab Hay Gaón en su respuesta (véase texto n. 8): «Sal y ve lo que hace el pueblo» *(T. B. Berakot* 45a). Y es también la confirmación de lo que expresaba Hillel: «El Espíritu Santo está sobre ellos» (texto n. 16).

Esto no justifica automáticamente cualquier costumbre. Una costumbre puede ser criticada y rechazada si se la reconoce como mala. Pero la tendencia predominante de la Torá oral es la de valorar la costumbre, puesto que es coherente y bueno reconocer al pueblo el derecho a considerar su práctica habitual como Torá. Por otro lado, esto deja amplio margen al pluralismo, ya que la costumbre puede variar según los lugares, los tiempos y los marcos culturales y políticos en los que se expresa la vida de los judíos. Así, la costumbre de los padres es Torá y, como tal, puede anular lo que, según ciertos maestros, y a veces según la mayor parte de ellos, debería practicarse como Torá. En definitiva, lo único que parece imponerse absolutamente en todo caso es el bien de cada persona y de la comunidad.

La Torá enseña la resurrección de los muertos

Acabamos de ver algunos aspectos bajo los cuales se manifiesta la coherencia de la teología farisea en materia de Torá oral. No pretendemos haber trazado un cuadro completo de esta teología; desde el principio renunciamos a presentar un sistema. Por consiguiente, la exposición de la coherencia mencionada no puede desembocar en una conclusión definitiva y concluyente. La conclusión de esta primera parte será más bien una apertura a la realidad que contempla toda la Torá: el bien y la vida del pueblo y de las personas que lo componen.

Para mantener esta coherencia hasta el fin, la coherencia farisea tiene que afirmar que la vida que da la Torá se cumple más allá de la muerte. Pues bien, la Torá escrita, como veremos a continuación, no enseña directamente, sin interpretación, la resurrección de los muertos. Los saduceos, que no aceptan como Torá más que la Escritura, tienen razón desde su punto de vista en negarse a ver en la resurrección una enseñanza de la Torá. Los fariseos, y Jesús según el Nuevo Testamento, pueden enseñar la resurrección a partir de la Escritura por el hecho de que la tradición, que interpreta a la Escritura, es Torá oral.

Veamos cómo la Torá oral, con o sin el recurso a la Escritura, enseña la resurrección.

Observemos ante todo, y volveremos luego sobre este punto tan importante, que la Torá oral, por preceder

y englobar a la Escritura, no está obligada a justificar la resurrección de los muertos por la Escritura.

Es interesante ver cómo la oración comunitaria de Israel, en la segunda de las «dieciocho bendiciones», enseña la resurrección sin citar expresamente la Escritura:

Tú eres poderoso eternamente, Señor. Tú haces vivir a los muertos. Tú multiplicas la salvación. Tú alimentas a los vivos por amor. Tú haces vivir a los muertos por una gran misericordia. Tú sostienes a los que caen. Tú curas a los enfermos. Tú liberas a los cautivos. Tú cumples tu fidelidad con los que duermen en el polvo.

¿Quién como tú, Señor, de las potencias? ¿Quién puede compararse contigo, rey que haces morir y haces vivir, que haces germinar la salvación? Tú eres fiel haciendo vivir a los muertos.

¡Bendito seas, Señor, que haces vivir a los muertos!

La ausencia de todo recurso a la Escritura tiene un triple significado. En primer lugar, como ya hemos dicho, que se puede enseñar la resurrección sin recurrir a la Escritura.

En segundo lugar, los recursos a la Escritura, siempre discutibles como veremos, no tienen sitio en una oración que ha de ser aceptable para todos los que la pronuncian.

En tercer lugar, la ausencia de recurso escriturístico puede ser un signo de antigüedad para la formulación actual de esta segunda bendición, llamada «Potencias», porque celebra al Dios poderoso que hace vivir a los muertos.

Es igualmente significativo que la Misná, en su versión original, no invoque tampoco la Escritura cuando habla de la resurrección.

⑱ **Misná Sanedrín X, 1** (ed. Carlos del Valle, 704)

Todo Israel tiene parte en la vida del mundo futuro, porque está escrito: *todo tu pueblo está formado de justos, heredará la tierra por siempre, una rama de mi plantación, obra de mis manos para que yo sea glorificado* (Is 60, 21). Estos son los que no tienen parte en la vida futura: el que dice: no hay resurrección de los muertos según la Torá; que la Torá no viene del cielo [18], y los epicúreos [19].

[18] «La Torá no viene del cielo» se opone a la fórmula positiva «la Torá viene de los cielos», que recurre a Ex 20, 22, y que sirve en la literatura rabínica para afirmar el origen divino del Pentateuco o también su inspiración.

[19] En la literatura rabínica, el epicúreo designa al que desprecia la Torá y a los maestros que la enseñan.

Es probable que el comienzo del pasaje: «Todo Israel...», con la cita de Isaías, sea un añadido tardío. Es cierto que las palabras «a partir de la Torá» no figuran en los testimonios más antiguos de la Misná. La enseñanza original de la Misná sería por tanto: «He aquí los que no tendrán parte en la vida futura: el que dice: 'No hay resurrección de los muertos'».

El anatema, o la amenaza pedagógica, se dirige por tanto a los que niegan la resurrección, y no a los que niegan que se deduzca de la Torá escrita. Semejante formulación, en la que no se cree uno obligado a invocar la Escritura, parece que puede corresponder a un período antiguo, muy anterior a la destrucción del templo.

Señalemos algunos indicios de esta enseñanza antigua que no recurre a la Escritura. Mencionemos el segundo libro de los Macabeos, libro no canónico para los judíos, que atestigua la fe en la resurrección. Citemos los dos pasajes en los que la madre de los siete mártires defiende su fe.

(19) 2 Mac 7, 22-23

No sé yo cómo habéis aparecido en mi seno, puesto que no he sido yo la que os ha dado el espíritu y la vida, ni la que unió los miembros de vuestro cuerpo. Dios, creador del mundo, que formó el género humano y ha creado cuanto existe, él os dará de nuevo el espíritu y la vida por su misericordia, ya que por sus santas leyes la despreciáis.

2 Mac 7, 28-29

Te pido, hijo mío, que mires al cielo y a la tierra y a todo lo que hay en ella, que reconozcas que Dios lo hizo todo de la nada y que de la misma manera hizo al género humano. No temas a este verdugo; hazte digno de tus hermanos y acepta la muerte, para que tengas parte en la misericordia con tus hermanos.

Tenemos dos veces el mismo argumento: aquel que creó la vida a partir de la nada sabrá devolver la vida a partir de la muerte aceptada por él. Se trata de un razonamiento a fortiori, cuya articulación puede fácilmente descubrirse gracias a una tradición rabínica sobre Gebija ben Pesisa, personaje que vivió en la época preasmonea.

(20) T. B. Sanedrín 91 a

Un hereje dijo a Gebija ben Pesisa: «¡Ay de vosotros, malvados, que decís que los muertos vivirán! ¿Los vivos mueren y los muertos vivirán?». El le dijo: «¡Ay de vosotros, malvados, que decís que los muertos no vivirán! Los que no eran están vivos; ¡cuánto más vivirán los que están vivos!». El le

dijo: «Me has llamado malvado. Si me levantase, te daría un puntapié y te enderezaría la joroba». El le dijo: «Si lo hicieras, te llamarían un doctor experto y recibirías una buena paga».

Se habla de Gebija ben Pesisa en la *Megillat Taanit* (véase texto n. 40). Portero del templo en la época de Alejandro Magno, intervino ante él para defender los derechos de Israel contra ciertos pueblos vecinos *(Megillat Taanit,* ed. Lichtenstein, p. [72], 328). El Talmud de Babilonia, que acabamos de citar, conoce estas tradiciones y nos ofrece algunos detalles sobre ellas. Tiene además el mérito de transmitir la hermosa defensa de la resurrección, que no se encuentra en la Megillat Taanit y que aquí nos interesa. No es necesario creer ciegamente que Gebija vivió realmente en la época de Alejandro y que dijo exactamente lo que hoy leemos en las fuentes rabínicas. Volveremos sobre este problema de la historicidad de las tradiciones rabínicas en la segunda parte. Aquí bastará observar que la argumentación de Gebija, sin recurrir a la Escritura, coincide con la del segundo libro de los Macabeos. Esto demuestra una antigüedad suficiente para nuestro propósito.

A la evidencia que alega el hereje, Gebija opone la evidencia de la fe farisea en la resurrección. Es verdad que la muerte es irreversible y que triunfa definitivamente sobre el hombre tal como está limitado en este mundo. Pero para Gebija, que conoce al Dios de Israel, creador del hombre a partir de la nada, lo evidente es que Dios puede, a fortiori, hacer vivir, a partir de la salvación del ser de este mundo, al ser del mundo venidero. Este desarrollo de un razonamiento a fortiori es puramente instrumental, secundario respecto a la evidencia de la fe, que es intuitiva e inmediata. Una evidencia no se prueba, se pone de manifiesto. Es lo que hace Gebija para mostrar que su evidencia, la de la fe farisea, no es ni mucho menos simplista y ciega. Su explicación, en realidad, no hace sino iluminar más la fe.

Por eso, puede justificarse la resurrección sin recurrir a la Escritura. Basta con conocer el poder de Dios, como lo conoce la madre de los siete mártires: ella está bien situada para hablar de creación en el seno materno; puede por tanto comunicar su convicción de que es posible una nueva creación.

La fe en la resurrección, que los maestros fariseos enseñan desde los tiempos antiguos de la rebelión contra Antíoco Epífanes, se basa ante todo en un conocimiento de Dios, visto como Todopoderoso. El «poder» de Dios acabará significando especialmente su poder de resucitar a los muertos. Esta palabra-clave, como hemos visto, sirve para designar la segunda bendición de la oración comunitaria que enseña la resurrección de los muertos. La palabra «poder» aparece también de forma significativa en labios de Jesús cuando defiende la fe en la resurrección contra los saduceos (Mc 12, 24). Observemos cómo Jesús, en su refutación, distingue dos vías de acceso a la resurrección: el conocimiento del «poder» de Dios y el conocimiento de las Escrituras. Para la primera de estas vías no es obligatorio el recurso a las Escrituras; es más probable que esta vía sea la más antigua: es la que atestiguan el segundo libro de los Macabeos, la Megillat Taanit, el Talmud de Babilonia, la oración comunitaria y la Misná. La segunda vía, la del conocimiento de la Escritura, la del midrás, parece ser que es posterior, atestiguada lo más pronto en el Nuevo Testamento y en la literatura rabínica a partir de Yabné.

Veamos algunos ejemplos de recurso a la Escritura en materia de resurrección. Los tomamos del Talmud de Babilonia, del capítulo que explicita la Misná Sanedrín citada anteriormente.

(21) T. B. Sanedrín 90 b

Se ha enseñado: Rabbí Simay dijo: «¿De dónde sabemos que la resurrección de los muertos está [enseñada] en la Torá? Porque está dicho: "... *Y yo contraje igualmente una alianza con ellos para darles la tierra de Canaán*" (Ex 6, 4). No se dice: "para daros", sino "para darles"; de aquí resulta que la resurrección de los muertos está [enseñada] en la Torá» *(TSeDeQ, GaM, GeSHeM, QaM, signo*)*.

* Enumeración de palabras hebreas con que comienza un capítulo de unos desarrollos orales hoy perdidos

Unos herejes preguntaron a Rabbán Gamaliel: «¿De dónde [sabemos por la Escritura] que el Santo, bendito sea, resucita a los muertos?». Les respondió a partir de la Torá, a partir de los profetas y a partir de los hagiógrafos. Pero no aceptaron su enseñanza.

A partir de la Torá, porque está escrito: «*Y el Señor dijo a Moisés: "He aquí que vas a acostarte con tus padres y te levantarás*" (Dt 31, 16). Le dijeron: «Pero quizás haya que [unir la palabra "levantarás" con el final del versículo y] leer: *Y se levantará ese pueblo y se prostituirá...* (Dt 31, 16)».

A partir de los profetas, porque está escrito: «*Tus muertos revivirán, sus cadáveres resucitarán; despertaos, exultad todos los que yacéis en el polvo, porque tu rocío luminoso y el país de las sombras dará a luz*» (Is 26, 19). [Ellos dijeron]: «Pero quizás [se trate aquí] de los muertos que Ezequiel resucitó (Ez 37)».

A partir de los hagiógrafos, porque está escrito: «*El paladar de tu boca es un vino exquisito. Va derecho hacia mi amado; hace hablar a los labios de los que duermen*» (Cant 7, 10). Le dijeron: «Pero quizás se trate sólo de un simple movimiento de los labios, según la opinión de Rabbí Yojanán que dijo en nombre de Rabbí Simón ben Yehosadaq*: "Si una halaká se enuncia en este mundo en nombre de alguien, sus labios hablan en la tumba, como está dicho: *Hace hablar a los labios de los que duermen*"».

* según otras versiones: Simón ben Yojay

[Así, no pudo convencerles] hasta que citó este pasaje de la Escritura: «*[Para que tengáis largos días, vosotros y vuestros hijos, en la tierra] que el Señor juró darles a vuestros padres*» (Dt 11, 21). No se dice «daros», sino «darles»; de ahí se deduce que la resurrección de los muertos está [enseñada] en la Torá.

Otros dicen [que les enseñó la resurrección] a partir de este pasaje de la Escritura; les dijo: «*Pero vosotros que seguís apegados al Señor, vuestro Dios, hoy estáis todos vivos*» (Dt 4, 4).

Lo mismo que todos vosotros subsistís hoy, también todos vosotros subsistiréis en el mundo venidero*. Es evidente, y por tanto es inútil decir: *vosotros estáis hoy todos vivos*. Y esto quiere decir: el día en que todo el mundo esté muerto, vosotros viviréis.

* A partir de aquí, es una glosa tardía

Este texto transmite las exégesis de Rabbí Simay (final del siglo II) y Rabbán Gamaliel.

Es más prudente pensar que Rabbán Gamaliel no es el maestro de san Pablo, sino su nieto, jefe del colegio rabínico de Yabné, después de Rabbán Yojanán ben Zakkay, en los últimos años del siglo I.

Después de hacer un collar (cf. texto n. 11) poco logrado con las palabras de la Torá, de los profetas y de los hagiógrafos, Rabbán Gamaliel consigue convencer a los herejes recurriendo a la Torá: Dt 11, 21 o, según algunos, Dt 4, 4. Estos dos últimos intentos son muy parecidos al de Rabbí Simay al comienzo de nuestro pasaje, y los examinaremos juntos después de decir unas palabras sobre el primer ensayo de Rabbán Gamaliel.

El Talmud presenta los primeros recursos de Rabbán Gamaliel a la Torá, a los profetas y a los hagiógrafos como fracasos; da la impresión de que el Talmud hace suyas las objeciones de los herejes. Esto indica que, para los sabios de Israel, los recursos a la Escritura en cuestión de resurrección no son tanto «pruebas» como «apoyos»[20]. Entre estos «apoyos», se dejan los que no son convincentes y se conservan los buenos, los que iluminan al que necesita de ellos.

Aquí está claro que los tres recursos rechazados son particularmente débiles:

– Dt 31, 16 difícilmente soporta la violencia a la que se le somete.

– Is 26, 19 puede referirse a la resurrección nacional, de la que habla Ez 37 según su significación obvia.

– A Cant 7, 10 se le rechaza en nombre de una argumentación también muy discutida, en nombre de los sabios posteriores a Rabbán Gamaliel.

La verdad es que el Talmud no da a este ejercicio más que un valor relativo; se sabe que no siempre es posible convencer, pero no se renuncia a convencer por la exégesis, ya que la Escritura es una sola cosa con la tradición, que enseña la resurrección de los muertos. Por tanto, vale la pena proseguir el midrás, para enseñar mejor esta resurrección.

Veamos ahora el primer ensayo logrado de Rabbán Gamaliel a partir de Dt 11, 21: «Para que tengáis largos días, vosotros y vuestros hijos, en la tierra que el Señor juró darles a vuestros padres».

Este versículo es el último del segundo párrafo de la lectura-oración del *Sema, Israel* (Dt 11, 13-21). La retribución por la observancia de los mandamientos de la que habla este párrafo culmina con los *largos días sobre la tierra* prometida a los padres. Hay que reconocer que el versículo, a primera vista, no enseña la resurrección, pero ofrece una luz, anuncia la vida en la tierra prometida y prepara a recibir el mensaje de la resurrección como un incremento de luz. La exégesis, la Torá oral, hará brotar del versículo la luz de una coherencia total. Si se prometió la tierra a los padres que murieron, es porque vivirán para recibir esa tierra más allá de la muerte. La tierra de Israel, tan terrenal, es el signo –hablaríamos de sacramento en terminología cristiana– de la vida eterna.

El segundo ensayo de Rabbán Gamaliel, a partir de Dt 4, 4, lo acoge también el Talmud como acertado. Sin embargo, el Talmud reconoce cierta dificultad, ya que añade una glosa para apoyar la intuición. Contentémonos

[20] No siempre están de acuerdo los maestros judíos sobre el estatuto del recurso a la Escritura; cf. la polémica de Najmánides contra Maimónides en sus *Hassagot* (observaciones) sobre el *Sefer ha-Mitswot*, principio 11.

aquí con indicar que el versículo relaciona la vida con la adhesión al Señor. La palabra «apego», «adhesión», es muy concreta; obliga a preguntarse cómo es posible adherirse a Dios que es trascendente. El versículo se contenta con decir que es posible, puesto que Moisés lo dice: «Vosotros que seguís apegados al Señor, vuestro Dios». Y el versículo dice además: «Hoy estáis todos vivos». Por tanto, la Escritura no precisa el modo de esa adhesión, sino que afirma sólo su posibilidad y sus consecuencias: los que están apegados al Dios vivo viven y vivirán en el mundo venidero.

Vemos aquí cómo la oralidad de la Torá oral no es solamente lo que la distingue de la Torá escrita. La oralidad de la Torá oral es lo que hace que la Torá se viva [21] en la adhesión a Dios. La Torá oral enseña la resurrección, con o sin la Escritura, porque es una vida, una acción vivida, que está en contacto con la vida de Dios, con la vida eterna.

Si se escucha finalmente el primer recurso a la Biblia de nuestro texto, está claro que Rabbí Simay, a finales del siglo II, transmite una enseñanza común casi idéntica a la de Jesús en el evangelio de Marcos (12, 26-27): el Dios de los padres no es un Dios de muertos, sino el Dios vivo, el Dios de los vivos.

También aquí nos encontramos con una prueba fundamentalista: Rabbí Simay a partir de Ex 6, 4 y Jesús a partir de Ex 3, 6 expresan la coherencia de toda la Torá. Dios se presenta como el Dios de los padres; ¿qué poder de convicción pudo tener esto para Moisés, y para todos nosotros, si los padres murieron para siempre? ¿Por qué dejar Madián, encontrar la esclavitud en Egipto, para morir finalmente, más o menos pronto, y morir definitivamente? Pero Dios, que se presenta como el Dios de los padres, da a comprender que tiene el «poder» de ser el Dios de los padres que estarán vivos o que ya, de alguna manera, viven con él. Entonces Moisés puede dejarse convencer.

La resurrección es la vida que ya no sufre la muerte. Es el don de la vida eterna. Dios manifiesta en ella su poder, que es el del Dios de los vivos, del Dios que hace vivir a los muertos.

Ningún versículo aislado prueba la resurrección. Es toda la Torá, Escritura y tradición, la que, gracias a la Torá oral (vivida), hace ver la luz de la resurrección en algún que otro versículo, en algún que otro acontecimiento, en alguna que otra experiencia humana.

Para concluir, volvamos a Rabbí Simay, que supo expresar la inmensidad de la Torá y los límites de la exégesis.

[21] La Torá vivida es, por ejemplo, la Torá que representa el maestro para su discípulo (cf. el comentario sobre los textos n. 14-15: *T. B. Berakot* 62a).

(22) **Sifré s/ Dt 32, 2 Pisq. 306** (ed. Finkelstein, 341)

Rabbí Simay dijo: «No hay ninguna sección [en la Escritura] en donde no esté la resurrección de los muertos, pero nosotros no tenemos la fuerza de manifestarla por la exégesis».

Estas palabras de Rabbí Simay se transmiten al final de un intento obstinado, meritorio, más o menos convincente, del mismo Rabbí Simay. ¿Cómo ilustrar la resurrección a partir de Dt 32, 2? Se consigue ilustrarla, pero con grandes esfuerzos.

Así, la exégesis queda valorizada y al mismo tiempo relativizada. Hay que investigar y ver la resurrección por todas partes, ya que por todas partes está el Dios vivo a

quien la exégesis tiene que buscar y encontrar (Dt 4, 29; Jr 29, 13-14; Mt 7, 7-8). Pero hay que renunciar a manifestarlo todo por medio de la exégesis.

En la Torá oral, vivida, que contiene la exégesis y la supera, hay más recursos.

La Torá oral, como se ve, se concibe como distinta de la Escritura, superando por todas partes su no-escrituralidad. En efecto, es anterior a la Escritura, engloba a la Escritura, la anima y la transfigura en su cumplimiento.

La Torá oral exalta sin duda la oralidad, la verbalidad de la enseñanza, la transmisión por repetición, las técnicas de la memorización, etc. Pero esta oralidad técnica, como la escrituralidad de la Escritura, están al servicio de la Torá oral como Torá vivida. Está claro que la Torá vivida es la prolongación de la Torá oral transmitida, desarrollada, prolongada por personas vivas. Pero la Torá oral vivida está más allá de la Torá oral, verbal y explícita, que la prepara y la hace posible. La Torá oral vivida cumple la Torá oral, desde el momento en que toda palabra deja de decirse para ser vivida en silencio, sobre todo en el silencio del martirio y de la muerte [22].

La coherencia de la Torá, que hace posible la teología farisea de la Torá oral, culmina en la enseñanza sobre la resurrección. Al contacto con esta enseñanza, percibimos efectivamente una fuerte y doble luz:

– la Torá, fuente de vida, tiene que vivirse; por tanto, tiene que ser oral antes, con y después de la Escritura;

– la Torá, por ser oral, puede enseñar la vida y dar esa vida en este mundo y en el mundo futuro.

[22] La Torá vivida por Rabbí Aqiba que da su vida a Dios por amor, en el martirio, está más allá de la Torá que él mismo había enseñado antes diciendo: «*Con toda tu alma,* aunque tome tu alma» (cf. texto n. 83).

II

LA TORA ORAL ES HISTORICA

En la primera parte hemos visto que la Torá oral es coherente. Pero lo que más impresiona es su rica diversidad, su variedad exuberante. Podría sentirse entonces la tentación de hacer dos reproches a los maestros fariseos.

El primer reproche es el de haber dejado diseminada su doctrina, inacabada, en el estado exuberante, pero no organizado, en que la hemos encontrado. A ello hay que responder en primer lugar que lo que para nosotros es un defecto, para ellos es una cualidad [1]: la Torá tiene que quedar abierta, no sistematizada. Pero hay que decir además que la falta de acabamiento se debe al desarrollo histórico mismo de la Torá oral. Sólo se formuló lo que era necesario.

El segundo reproche, más grave, consistiría en decir a los maestros fariseos que su doctrina es demasiado bonita para ser verdadera, que ella les permite demasiado fácilmente ser «los maestros de la ley»[2]. Se podría pensar que esta doctrina de la Torá oral es una invención, una ficción teológica fabricada e impuesta a todo Israel después de la destrucción del templo. A ello hay que responder que esta doctrina no fue impuesta; se fue imponiendo progresivamente, porque era verdadera con una verdad vital para Israel.

En esta segunda parte nos gustaría mostrar que esto es así, centrándonos en un punto esencial: la autenticidad de la reconstrucción en Yabné, aquella ciudad de la costa en que se reunieron los maestros después de la destrucción del templo en el año 70. Ya hemos insistido en la importancia del giro de Yabné, entre los años 70 y 100 del siglo I.

En Yabné, la reorganización del pueblo en torno a la Torá fue tan profunda que todas las formulaciones y todas las tradiciones que encontramos en la literatura rabínica pasaron por el control del colegio rabínico. Conocemos el atrevimiento de Rabbán Yojanán y de sus colegas, que se manifestó en múltiples innovaciones; podemos por tanto preguntarnos si su innovación afectó también, y de forma radical, a lo relativo a la Torá oral.

---

[1] Según Rabbí Yannay (comienzos del siglo III d. C.), no era menester que la Torá se diera «cortada en trozos» *(T. J. Sanedrín* IV, 2, 22a; cf. *Pesiqta Rabbati,* Pisq 21, 101a); en efecto, la Torá no está hecha para ser consumida, sino para ser estudiada, actualizada por la Torá oral y practicada.

[2] Según J. Z. Lauterbach, el equilibrio entre la Torá (ley) escrita y la Torá (ley) oral es lo que permitió a los fariseos «no ser esclavos de la ley, sino dueños (maestros) de la ley».

La dificultad no existe después, ya que, a partir de Yabné, la continuidad estuvo garantizada por la reorganización de las cadenas de maestros y de discípulos bien ejercitados en la crítica, y por la fundación de escuelas en contacto mutuo unas con otras.

Al contrario, el problema de la tradición es serio, si nos remontamos desde Yabné a los decenios anteriores a la destrucción del templo. En efecto, en Yabné los sabios se encontraron ante un verdadero caos. La cuestión es saber si existían ya, gracias a la doctrina de la Torá oral, los instrumentos para reconstruir la tradición, o si tuvieron que inventarlos y fabricarlos entonces.

Esta cuestión es importante para los judíos de hoy, a los que se puede preguntar, desde dentro o desde fuera, si la tradición fariseo-rabínica siguió siendo mosaica, antes de la destrucción del templo. Esta cuestión se plantea además hoy para los cristianos que se preguntan por el interés que tiene la tradición de Israel, y en particular la literatura rabínica antigua, para la enseñanza de Jesús y para el Nuevo Testamento.

Partimos de una tradición que invocan generalmente los sabios judíos para cualificar el giro de Yabné desde el punto de vista de la Torá.

(23) Tosefta Ediyot 1, 1

1. Cuando los sabios entraron en el jardín de Yabné, dijeron: «Llega la hora en que un hombre buscará una palabra entre las palabras de la Torá y no la encontrará, [o buscará una palabra] entre las palabras de los escribas y no la encontrará, como está dicho: *He aquí que vienen días, oráculo del Señor Dios, en que enviaré un hambre al país, no un hambre de pan, ni una sed de agua, sino de oír las palabras del Señor. Y marcharán errantes de un mar a otro, y del norte al oriente vagarán buscando la palabra del Señor y no la encontrarán*» (Am 8, 11-12).

Palabra del Señor es la profecía. *Palabra del Señor* es el fin. *Palabra del Señor* [es la halaká], porque ninguna palabra entre las palabras de la Torá será semejante a otra.

Dijeron: «Empecemos a partir de Hillel y de Sammay».

* unidad de medida para sólidos

Sammay dijo: «A partir de un kab*, la deducción». Hillel dijo: «A partir de dos kabs». Pero los sabios dicen: «No según las palabras de éste ni según las palabras de aquél, sino un kab y medio es lo que hay que deducir, porque está dicho: *[Llevaréis] una deducción de vuestras artesas** (Nm 15, 20) según la medida de vuestra masa**. ¿Y cuánto es "vuestra masa"? Según la medida de la masa en el desierto. ¿Y cuánto es la masa en el desierto? Como un gomor (cf. Ex 16, 16), como está dicho: *Y el gomor es un décimo de la efá**» (Ex 16, 36).

* *arisotekem*
** *isatekem:* juego de palabras con el término anterior

* unidad de medida para sólidos

2. Los sabios calcularon [el gomor] a siete cuartos [de kab] y además [una vigésima parte de kab] en medidas del desierto, que son cinco cuartos [de

kab] en Séforis*, que son un kab y medio de medida en Jerusalén.

* ciudad de Galilea

3. Hillel dijo: «Un hin* lleno de agua de pozo, de 12 logs**, hace que sea inválido el baño ritual». Y Sammay dijo: «Un hin lleno de agua de pozo, de 36 logs, hace inválido el baño ritual». Pero los sabios dicen: «No según las palabras de éste ni según las palabras de aquél, sino 3 logs de agua de pozo hacen inválido el baño ritual».

* medida de líquidos.
** pequeña unidad para líquidos

Un hecho: Dos tejedores vinieron de la puerta de la basura que está en Jerusalén y atestiguaron refiriéndose a Semayá y Aftalión* que 3 logs de agua de pozo hacen inválido el baño ritual. Los sabios entonces cumplieron sus palabras.

* primer par de maestros fariseos antes de Hillel y Sammay

Pero ¿por qué se mencionó el nombre de sus lugares y el nombre de sus profesiones? ¿No es la menos distinguida la profesión de tejedor? ¿No es el lugar más despreciado de Jerusalén la puerta de la basura? Pero [esto es para enseñar que] si los padres del mundo no mantuvieron sus palabras frente a una [tradición] oída, a fortiori un hombre [cualquiera] no debe mantener su palabra frente a una [tradición] oída.

De aquí se deduce que la ordenación de la Torá se refiere ante todo a la Torá oral. Se recogen las «tradiciones oídas», que se «confirman» apoyándose en los testimonios (Ediyot). Se conocen y se valoran las deficiencias de la Torá oral, llamada aquí, según sus diversos aspectos, «palabras de la Torá», «palabras de los escribas», «tradiciones oídas». La Torá, minada por dentro por divisiones injustificadas [3] y destruida por fuera por las matanzas de la guerra contra los romanos, está en un estado caótico. Para reconstruirla, no se acude a documentos escritos, sino que se recogen los testimonios y se empieza a redactar oralmente la Misná, coleccionando los testimonios relativos a las tradiciones más antiguas, en general, a partir de Hillel y de Sammay, desde el siglo I antes de nuestra era. El tratado Ediyot («testimonios») de la Misná, al que sirve de complemento la Tosefta Ediyot, es probablemente el primer tratado de la Misná que se redactó en Yabné.

Este primer texto nos da, en lo esencial, el contenido de la Torá oral, es decir, las determinaciones no escriturísticas de la práctica que tienen valor de revelación. Pero no tenemos aún la terminología «Torá oral - Torá escrita», de la que cabe preguntarse si se inventó en Yabné, después de la victoria de los fariseos sobre los saduceos.

En el punto en que nos encontramos, suspendemos nuestro juicio sobre la exactitud literal de las formulaciones situadas, por la tradición rabínica, en tiempos de Hillel y de Sammay (cf. comentario del texto n. 5).

[3] *T. B. Sanedrín* 88b: «Cuando se multiplicaron los alumnos de Sammay y de Hillel, que no habían servido suficientemente (a su maestro, estudiando), la controversia se multiplicó en Israel y la Torá se hizo como dos Torás».

Los sabios de Yabné confirman la Torá oral de los fariseos

Dos tradiciones nos hablan expresamente de la Torá oral y de la Torá escrita en el contexto de Yabné. Nos permiten, independientemente del interés que ofrece su contenido, fijar un término *ad quem,* una fecha límite para la aparición oficial de la «Torá oral», designada como tal, en Israel.

㉔ **Sifré s/ Dt 33, 10 Pisq. 351** (ed. Finkelstein, 408)

Enseñarán tus juicios a Jacob, y tus Torás a Israel (Dt 33, 10). Esto enseña que a Israel se le dieron dos Torás, una oral y otra escrita. Agnitos, el gobernador, le preguntó a Rabbán Gamaliel: «¿Cuántas Torás se le han dado a Israel?». Le dijo: «Dos; una oral y otra escrita».

Existe una tradición análoga, o una variante de esta tradición, en la que tenemos a Rabbán Yojanán ben Zakkay en lugar de Rabbán Gamaliel y a Agripa en lugar de Agnitos *(Midrás Tannaim s/ Dt* 33, 10). Preferimos sin embargo la que pone en escena a Gamaliel y afirmamos sin vacilar que se trata de Rabbán Gamaliel II, nieto de Rabbán Gamaliel, el maestro de san Pablo. Esta opción es preferible, porque es la más segura para nuestro propósito. En efecto, podemos afirmar que fue lo más tarde con Rabbán Gamaliel II, en Yabné, cuando se utilizó la formulación Torá oral - Torá escrita, a partir de la pregunta: «¿cuántas Torás tenéis?».

Indiquemos, de paso, que el texto masorético pone la palabra «tu Torá (en singular) a Israel», y no «tus Torás», lo cual prueba que los maestros de Yabné tenían otra tradición de lectura. Por otro lado, este punto se menciona expresamente en la variante que presenta a Rabbán Yojanán ben Zakkay y a Agripa.

Señalemos además que la pregunta ¿cuántas Torás tenéis?» la hace uno que no es judío. Esto nos recuerda que esta misma pregunta había surgido en labios de un no-judío candidato a la conversión en tiempos de Hillel y de Sammay (cf. *supra,* texto n. 5).

Podría pensarse que esta pregunta forma parte de las preguntas-tipo en las controversias entre judíos y no-judíos. Nos parece más probable considerarla como una pregunta-test empleada en la catequesis farisea, opuesta a las posiciones saduceas. Esta catequesis se dirige en primer lugar a los judíos, pero se presenta también a los no-judíos candidatos a la conversión. El hecho de que la haga aquí un romano en Yabné es una señal de que había oído hablar de dos Torás, de la Torá de los fariseos que son ahora los únicos responsables de la vida judía.

(25) Sifra s/ Lv 26, 46 (ed. Weiss, 112c)

Estas son las costumbres y las reglas y las Torás... (Lv 26, 46). *Las costumbres* son las interpretaciones*. *Y las reglas* son los juicios. *Y las Torás,* esto enseña que a Moisés se le dieron dos Torás en el Sinaí, una por escrito y otra por transmisión oral.

* *midrasot*

Rabbí Aqiba dijo: «¿Es que se le dieron a Israel dos Torás? A Israel se le dieron muchas Torás: *Esta es la Torá del holocausto...* (Lv 6, 2); *ésta es la Torá de la oblación...* (Lv 6, 7); *ésta es la Torá del sacrificio de reparación...* (Lv 7, 1); *ésta es la Torá del sacrificio de comunión...* (Lv 7, 11); *ésta es la Torá para un hombre que muere en una tienda...* (Nm 19, 14).

... que estableció el Señor entre él y entre los hijos de Israel... (Lv 26, 46). Moisés mereció ser hecho apóstol* entre Israel y su Padre que está en los cielos: *... sobre el monte Sinaí, por medio de Moisés* (Lv 26, 46). Esto enseña que la Torá, sus determinaciones*, sus explicitaciones** y sus explicaciones*** fueron dadas en el Sinaí por medio de Moisés».

* *saliá*

* *halakot*
** *diqdukim*
*** *perusim*

El marco de esta tradición es sin duda Yabné, en la época en que Rabbí Aqiba, ya maestro, fue encargado de coordinar la redacción de la Misná. Es muy probable que dirigiera también la constitución de colecciones de la tradición exegética sobre los libros del Exodo, del Levítico, de los Números y del Deuteronomio [4].

En la colección sobre el Levítico, llamada Sifra [5], tenemos entonces normalmente la presentación de un dossier oral sobre Lv 26, 46, versículo que aparece en la colección detrás de todos los precedentes.

Una tradición anónima, muy similar a la que vimos en el texto anterior, propone valorar el plural de Torá. «Las Torás» significarían por tanto la Torá oral y la Torá escrita.

Pero Rabbí Aqiba reacciona contra esta interpretación que considera demasiado incompatible con el contexto inmediato de los libros del Levítico y de los Números, llenos de esta palabra Torá, que designa evidentemente la norma ritual trazada por cada versículo. Así, pues, el plural «Torás» significa aquí la multiplicidad de estas normas. No hay que limitarlas a dos, como haría de buena gana el mismo Rabbí Aqiba en otros contextos, en virtud del principio: «Has captado mucho, no has captado nada; has captado poco, has captado» *(Sifra s/ Lv 15, 25,*79a). En otras palabras, en la Torá, el plural debe reducirse normalmente a dos, que es lo poco, lo mínimo que se puede captar con certeza; el plural se limita por debajo y es este límite el que hay que captar para mayor seguridad. Yendo en sentido contrario, hacia la multitud, no se sabe hasta dónde llegar. Por tanto, hay que limitarse a dos. Pero aquí el contexto, según Rabbí Aqiba, obliga a ver en el plural las numerosas Torás del ritual.

[4] Para cada uno de estos libros del Pentateuco, que dan normas prácticas a Israel (a diferencia del libro del Génesis que no se ocupa de la vida de Israel como pueblo, ni de sus prácticas), hay una colección total o parcial de tradiciones exegéticas, procedente de la redacción de Rabbí Aqiba y de sus alumnos. Estas colecciones antiguas se llaman *midrasey halaká.*

[5] La colección llamada Sifra (= el libro, en arameo) o Torat Kojanim (= la Torá de los sacerdotes, en hebreo, nombre que se da también al libro del Levítico) depende en su mayor parte de la redacción de Aqiba y de sus discípulos.

Rabbí Aqiba no discute ni mucho menos el contenido de la tradición anónima. Para él hay sin duda alguna dos Torás, la Torá escrita y la Torá oral. Lo que él discute es el apoyo de esta convicción en el plural Torás del versículo en cuestión.

Tenemos, pues, un segundo testimonio de la tradición sobre la existencia, en Yabné, de la formulación «Torá oral / Torá escrita». Podemos decir entonces que lo más tarde en el año 100 d. C. se enseña en Israel que hay dos Torás, o una Torá bajo dos formas: la Torá escrita y la Torá oral.

Antes de seguir en nuestro intento de buscar lo que existe antes de Yabné, conviene señalar la importancia de lo que se dice al final de nuestro texto a propósito de Moisés.

La exégesis practicada sobre el final del versículo «que estableció el Señor entre él y entre los hijos de Israel» está en conformidad con la visión de Rabbí Aqiba, según la cual todos los detalles de la Escritura tienen su importancia. La repetición de la palabra «entre» sugiere intensamente que la revelación ha establecido un intermediario entre Dios e Israel. Una vez que este intermediario es conocido, viene inmediatamente a ocupar su sitio, y el versículo se encuentra «cumplido» cuando se ve que Moisés fue hecho el apóstol *(saliá),* el enviado de Dios para el don de la Torá en el Sinaí. Esta tradición viene bien para comprender mejor las intenciones del evangelio de Juan, que presenta a menudo a Jesús como el enviado del Padre. Recordemos también la carta a los Hebreos (3, 1), que utiliza la palabra «apóstol» para designar a Jesús en un contexto en el que se trata de Moisés.

La conclusión del pasaje –la enseñanza dada a partir de «sobre el monte Sinaí», por medio de Moisés– puede sorprender. También aquí, según el método de Rabbí Aqiba, se interpreta la sobreabundancia del versículo que nos habla de Moisés, mientras que sabemos ya por lo que precede que es él el intermediario. ¿Cómo «cumplir» la sobreabundancia? Viendo significados allí todos los desarrollos que vendrán a partir del germen escrito y oral dado a Moisés en el Sinaí.

Este texto nos permite ver el contenido de la Torá oral, del que se enseña que existe como Torá en Yabné. Esta Torá contiene las explicaciones, las explicitaciones de la Torá escrita. Contiene además las determinaciones *(halakot)* que pueden muy bien haber precedido a la Escritura y haber existido siempre fuera de la Escritura, como vimos anteriormente con las «reglas *(halakot)* de Moisés desde el Sinaí» (cf. texto n. 13).

Prolongando esta lista de desarrrollos dados en germen a Moisés en el Sinaí, tenemos por otra parte otras dos formulaciones interesantes: «Lo que un alumno antiguo enseñará ante su maestro» (*T. J. Peá II*, 6, 77a: Rabbí Yehosúa ben Leví); «lo que preguntará un alumno antiguo a su maestro» (*Tanhuma Buber ki Tissa s/ Ex 34, 27:* anónimo). Estas prolongaciones tardías son la explicitación de lo que está ya en germen en nuestro texto. En efecto, las explicitaciones y las explicaciones hacen surgir enseñanzas nuevas de labios de los discípulos, que las someten al control de sus maestros actuales. Por otra parte, ¿cómo podría haber explicitaciones si no hubiera habido precisamente preguntas? Por tanto, las preguntas, y no sólo las respuestas, forman parte de la Torá oral.

Estas observaciones hacen vislumbrar la importancia de la relación maestro-discípulo para la continuidad histórica de la Torá oral [6].

[6] P. Lenhardt, *Voies de la continuité juive. Aspects de la relation maître-disciple d'après la littérature rabbinique ancienne:* RSR 66 (1978) 489-516.

La relación maestro-discípulo garantiza la continuidad y la novedad de la Torá oral

Ya que nuestra preocupación es intentar precisar lo que puede decirse de la Torá oral antes de Yabné, hemos de remontarnos de los discípulos a sus maestros respectivos. Antes de Rabbí Aqiba, tenemos a Rabbí Eliezer y a Rabbí Yehosúa, y antes a Rabbán Yojanán ben Zakkay. El cuadro adjunto, en el que hemos añadido algunos maestros, podrá ayudarnos a organizar las cosas.

	Hillel (y Sammay)	
Rabbán Simón		
Rabbán Gamaliel I	Rabbán Yojanán ben Zakkay	
Rabbán Simón ben Gamaliel		
	R. Eliezer	R. Yehosúa
Rabbán Gamaliel II	R. Aqiba	R. Ismael
Rabbán Simón ben Gamaliel	R. Meir	
Rabbí Yehudá ha-Nasí		

El personaje clave para el giro que tomó la Torá oral en Yabné es Yojanán ben Zakkay, llamado Rabbán, es decir, «nuestro maestro», título que se da al jefe del colegio rabínico o del partido fariseo del sanedrín, antes de la destrucción del templo, a partir de Rabbán Gamaliel I.

Salir a escondidas de Jerusalén durante el asedio a la ciudad, pactar con los romanos antes de que terminara la resistencia y en contra de muchos colegas, entre ellos Rabbán Simón ben Gamaliel, el hijo de Gamaliel I, a quien normalmente le correspondía la autoridad como descendiente de Hillel...: todo esto hizo de Rabbán Yojanán ben Zakkay un personaje muy discutido. Sin embargo, su grandeza fue reconocida posteriormente, hasta el punto de que se le puede presentar como un nuevo Moisés.

(26) Midrás Tannaím s/ Dt 34, 7

[Moisés tenía] 120 años [cuando murió] (Dt 34, 7). Fue uno de los cuatro que vivieron 120 años. Son éstos: Moisés, Hillel el Viejo, Rabbán Yojanán ben Zakkay y Rabbí Aqiba.

– Moisés vivió 40 años en Egipto, vivió 40 años en Madián y sirvió a Israel 40 años.

– Hillel el Viejo subió de Babilonia a los 40 años, sirvió a los sabios 40 años y sirvió a Israel 40 años.

– Rabbán Yojanán ben Zakkay trabajó en sus negocios durante 40 años, sirvió a los sabios 40 años y sirvió a Israel 40 años.

– Rabbí Aqiba aprendió la Torá a los 40 años, sirvió a los sabios 40 años y sirvió a Israel 40 años.

La representación de las edades expresa, de forma más histórica que la exactitud cronológica, la duración del servicio como discípulo y luego la del servicio como maestro.

¿Qué es lo que transmiten Hillel, Rabbán Yojanán ben Zakkay y Rabbí Aqiba después de Moisés, sino la Torá de Moisés y especialmente la Torá oral?

Abundan las tradiciones sobre Rabbán Yojanán ben Zakkay, que lo muestran como un innovador atrevido en todos los terrenos de la vida de Israel. Pero este coraje en la innovación le viene de la fidelidad a sus maestros, seguro de que no hace más que lo que ellos harían si estuvieran vivos todavía.

Esta cualidad de Rabbán ben Zakkay está atestiguada por sus discípulos en relatos que, para ser profundamente verdaderos, renuncian de buen grado a toda exactitud anecdótica o cronológica.

(27) T. B. Sukká 28 a

Se cuenta de Rabbán Yojanán ben Zakkay que, durante toda su vida, nunca profirió palabra ni anduvo cuatro codos sin [estudiar] la Torá y sin tefillin*, que nadie llegaba antes de él a la casa de estudio**, que no dormía ni se distraía en la casa de estudio, que no dejaba de meditar cuando acudía a los retretes, que no dejaba a nadie en la casa de estudio cuando se iba, y que nunca se le encontró sentado en silencio, sino siempre repitiendo, y nadie más que él abría nunca la puerta a sus discípulos. Nunca dijo nada durante su vida que no hubiera oído decir a su maestro y, excepto en la víspera de pascua y en la víspera del día de Kippur*, no dijo jamás: Es hora de dejar la casa de estudio. Y su discípulo Rabbí Eliezer se porta del mismo modo.

* trozos de pergamino con palabras de la ley y atados a la frente o al brazo (cf. Dt 6, 8)
** *beit ha-midrás* (lit: «casa de búsqueda»)

* el día de las expiaciones (Lv 16)

Nos encontraremos más tarde con Rabbí Eliezer. Lo que aquí nos interesa es que los discípulos de Rabbán ben Zakkay, que saben todo lo que él dijo de nuevo, dicen que «nunca dijo nada durante su vida que no hubiera oído decir a su maestro». En verdad, las innovaciones son la expresión de la verdadera fidelidad a la Torá recibida de los maestros. Pero éste es un punto delicado, y volveremos sobre él a propósito de Rabbí Eliezer.

Sigamos con Rabbán Yojanán ben Zakkay, a quien se nos presenta como discípulo de Hillel.

(28) T. B. Sukká 28 a

Nuestros maestros han enseñado: «Hillel el Viejo tuvo ochenta discípulos. Treinta de ellos fueron dignos de que la presencia divina* se posase sobre ellos como se posó sobre Moisés nuestro maestro. Treinta de ellos fueron dignos de que el sol se detuviera a sus órdenes como ocurrió con Josué ben Nun*. Los otros veinte fueron hombres medianos. El mayor de todos fue Yojanán ben Uziel; el menor de todos fue Rabbán Yojanán ben Zakkay.

Se ha dicho de Rabbán Yojanán ben Zakkay que conocía a fondo la *Miqra* y la *Misná**, la *Gemará***, las *Halakot y Haggadot****, las *Diqduqei Torá** y las *Diqduqei Soferim***, las inferencias a fortiori y por analogía, las revoluciones astrales, la ciencia de la combinación y del valor numérico de las letras, la lengua de los ángeles del servicio***, la lengua de los demonios, la lengua de las palmeras, las parábolas de los lavanderos y las parábolas de los zorros, la cosa grande y la cosa pequeña. La cosa grande es el *ma'asé merkabá**; la cosa pequeña son las discusiones de Abbayé y Raba**.

Todo esto para cumplir lo que está dicho: *Para conceder bienes a los que me aman, de forma que llene sus tesoros* (Prov 8, 21).

Y si fue así para el menor de todos ellos, ¡cuánto más debió ser para el mayor! Se ha dicho de Yojanán ben Uziel que, cuando estaba sentado y se ocupaba de la Torá, inmediatamente ardía todo pájaro que pasaba por encima de él».

* *Sekiná*

* cf. Jos 10, 12s

* Torá oral y escrita
** Talmud
*** determinaciones jurídicas y exposiciones no jurídicas
* explicaciones de la Torá con valor de palabra revelada
** explicaciones de escribas, con valor de disciplina rabínica
*** cf. 1 Cor 13, 1

* especulación sobre el carro de la visión de Ez 1
** rabinos de Babilonia del siglo IV.

Encontramos aquí esa afición a lo fantástico que veíamos ya en la descripción de R. Aqiba por sus discípulos (cf. texto n. 13).

Es cierto que Rabbán Yojanán ben Zakkay no fue discípulo de Hillel. Lo hace imposible la distancia que los separa en el tiempo, como sabe todo el mundo en Israel [7].

La razón es probablemente ésta: aunque Rabbán Yojanán ben Zakkay no fue en realidad discípulo de Hillel, lo fue más realmente que en la realidad. Lo fue porque era, en su tiempo para Israel, lo que había sido Hillel en su tiempo para Israel [8].

Observemos que Yojanán ben Zakkay se presenta como el menor de los veinte discípulos medianos. Se reconoce que fue un hombre limitado como la mayor parte de los seres humanos, pero al insistir en la amplitud y variedad de sus competencias, se le rehabilita plenamente. Todo esto indica que no faltaron problemas en el reconocimiento de Rabbán Yojanán ben Zakkay.

[7] Hillel es contemporáneo de Herodes el Grande y no vivió más allá de los primeros años del siglo I. Rabbán Yojanán ben Zakkay murió hacia el año 85: no pudo ser entonces alumno de Hillel.

[8] Rabbán Yojanán ben Zakkay se parecía a Hillel: era el jefe de la escuela rabínica, innovó por fidelidad a la tradición para mantener la Torá viva y hacerla practicable; lo mismo que Hillel, es un nuevo Moisés (cf. texto n. 26).

Probablemente tenemos aquí como redactores a alumnos de Rabbí Aqiba, bastante cerca de los tiempos de Yabné para seguir sintiendo la necesidad de defender a Rabbán Yojanán y bastante lejos para presentarlo también en toda su grandeza.

Observemos la terminología: *Miqra* para la Torá escrita, *Misná* para la oral. La lista de todas las disciplinas que entran en la Torá oral se prolonga hasta las parábolas, la enseñanza mística, la dialéctica... Con ello se intenta decir que estos géneros tienen su lugar legítimo en la Torá. Esto está muy en línea con Hillel, a quien se atribuyen las siete reglas de la hermenéutica rabínica [9]. Estas reglas totalmente racionales apelan a la razón humana y a todas las reflexiones que ésta permite dentro de la Torá. Igualmente, por las parábolas, entran en la Torá todos los recursos de la sabiduría popular e internacional. Las parábolas rabínicas se cuentan por centenares y su conocimiento es importante para una mejor comprensión de la enseñanza en parábolas de Jesús según el Nuevo Testamento (Mt 13, 34; cf. DocB 12).

Observemos finalmente el poder extraordinario que se atribuye a Yojanán ben Uziel al final de nuestro texto. El fuego que quema al pobre pájaro es el fuego del Sinaí que se actualiza en el estudio del maestro. También aquí, al exaltar a Yojanán ben Uziel, se relativiza a Rabbán Yojanán ben Zakkay. Se le sitúa entre los hombres ordinarios, sin poderes carismáticos particulares, que pueden sin embargo servir de modelo, a pesar de sus limitaciones o, mejor dicho, por causa de sus limitaciones. Rabbán Yojanán ben Zakkay, por consiguiente, como nuevo Moisés y discípulo de Hillel, es el que garantiza la autenticidad de Yabné. Pero no es el único. Sus dos discípulos principales, Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa, confirman que la Torá oral, nombre y realidad, es anterior a la destrucción del templo.

Empecemos por Rabbí Eliezer, cuyo conservadurismo, en este caso precioso para nosotros, está sólidamente atestiguado.

[9] Véase *Sifra s/ Lv 9a-b;* cf. Strack-Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica.* Valencia 1988, 38s.

(29) T. B. Sukká 28 a

Nuestros maestros han enseñado: «Sucedió que, mientras Rabbí Eliezer pasaba el sábado en la Alta Galilea, se le preguntó sobre treinta halakot relativas a la *Sukká**. De doce [de ellas] les dijo: «Las he oído [de mis maestros]»; de dieciocho, les dijo: «No las he oído [de mis maestros]». Yabbí Yosé en nombre de Rabbí Yehudá dijo: «Invertid las palabras: de dieciocho, les dijo: Las he oído; de doce, les dijo: No las he oído». Le dijeron: «Todas tus palabras no son más que repeticiones de lo que has oído». Les dijo: «Me obligáis a decir algo que no he oído de mis maestros; en toda mi vida, nadie llegó antes de mí a la casa de estudio, ni dormí ni me distraje allí, ni jamás dejé a nadie [detrás de mí] en la casa de estudio cuando salía de ella; ni proferí jamás palabras profanas ni dije nada que no oyese de mi maestro».

* tienda levantada en la fiesta de las tiendas

Lo que acabamos de leer nos recuerda el texto n. 27, sacado de la misma página del Talmud. Por tanto, sabíamos ya que Rabbí Eliezer no había dicho nunca nada que no hubiera recibido de su maestro. Sus virtudes, análogas a las de su maestro, no nos extrañan. Lo que aquí nos interesa es que viola conscientemente la prohibición de su conciencia: no sólo dice lo que no ha oído de su maestro, sino que lo que dice es en su propia alabanza. ¡Estamos lejos de Hillel, el maestro de su maestro!

Este desliz de Rabbí Eliezer nos permite medir el rigor de su conservadurismo, respecto a quienes le interrogan.

Lo que se dice de Rabbán Yojanán ben Zakkay, en sentido amplio, para designar su fidelidad sustancial a su maestro Hillel, es tomado a la letra por Rabbí Eliezer. Este no toleraba que se enseñase ante él lo que le parecía ser una novedad no conforme con la tradición.

La intransigencia de Rabbí Eliezer fue causa de su excomunión, cuando se negó a aceptar las reglas prácticas dictadas por la mayoría de un colegio del que formaba parte (*T. B. Baba Metsia* 59 b). Antes o después de la excomunión –que parece haber sido levantada antes de su muerte–, Rabbí Eliezer se mantiene lejos de sus colegas y tiembla ante la idea de que puedan, a cada instante, violar la Torá enseñando falsas novedades.

(30) **Misná Yadaím IV, 3** (ed. Carlos del Valle, 1.339s)

En aquel día dijeron: «¿qué ley se ha de aplicar (a los israelitas que viven) en Amón y Moab en el año séptimo?».

R. Tarfón tomó una resolución: (aquéllos han de dar) el diezmo de los pobres. R. Elazar ben Azarías decretó: (han de dar) el segundo diezmo.

R. Ismael le dijo: «¡Elazar ben Azarías! Sobre ti incumbe la obligación de que muestres la prueba, ya que tú aplicas la norma más rigurosa, y sobre todo aquel que aplica la norma más severa pesa la obligación de ofrecer la prueba. R. Elazar ben Azarías le contestó: «¡Ismael, hermano mío!, yo no he cambiado el orden de los años. Tarfón, mi hermano, sí los ha cambiado y a él le incumbe la obligación de ofrecer la prueba».

R. Tarfón le respondió: «Egipto está fuera de la tierra (de Israel) y Amón y Moab también están fuera de la tierra (de Israel). Ahora bien, del mismo modo que en Egipto hay que entregar en el año séptimo el diezmo de los pobres, así se ha de entregar en Amón y Moab en el año séptimo el diezmo de los pobres».

Le objetó R. Elazar ben Azarías: «Babilonia está fuera de la tierra (de Israel) y Amón y Moab están también fuera de la tierra (de Israel). Ahora bien, del mismo modo que en Babilonia se ha de entregar el segundo diezmo en el año séptimo, así en Amón y Moab se ha de entregar el segundo diezmo en el año séptimo».

R. Tarfón le replicó: «En Egipto, que está cercano (a Israel), determinaron que se entregara el diezmo de los pobres, a fin de que los pobres en Israel

tuvieran un apoyo en el año séptimo. Del mismo modo se dispuso que en Amón y en Moab, que están cercanos (a Israel), se entregara el diezmo de los pobres, a fin de que los pobres de Israel tuvieran un apoyo en el año séptimo».

R. Elazar ben Azarías le arguyó: «En verdad, tú les das ventaja en lo material, pero así causas perjuicio a las almas. Impides, de ese modo, que el cielo deje caer el rocío y la lluvia, tal como está escrito: *¿puede el hombre robar a Dios? Pues vosotros me estáis robando y decís: ¿en qué te robamos? En los diezmos y en las ofrendas*».

R. Yehosúa dijo entonces: «Quiero ser como uno que responde por Tarfón, mi hermano, pero no conforme al tema de su discurso. (La norma tocante) a Egipto es nueva, mientras que la tocante a Babilonia es vieja y la puesta ahora a discusión ante nosotros es nueva. Una disposición nueva se ha de inferir de otra nueva, pero no una nueva de una vieja. En lo referente a Egipto es una institución de los ancianos, en lo referente a Babilonia es una institución de los profetas, y en lo referente al tema planteado ante nosotros es una institución de los ancianos. Se ha de deducir una disposición de los ancianos a través de otra disposición de los ancianos y no una disposición de los ancianos a través de una disposición de los profetas».

Se votó y se decidió que (los israelitas de) Amón y Moab debían apartar el diezmo de los pobres en el año séptimo.

Cuando R. Yehosúa ben Durmaskit vino junto a R. Eliezer en Lod*, le dijo: «Se ha votado y se ha decidido que (los israelitas) de Amón y de Moab han de apartar el diezmo de los pobres en el año séptimo».

Entonces R. Eliezer lloró y dijo: *«El secreto del Señor está con aquellos que le temen, de modo que les dará a conocer su alianza.* Ve y diles: ¡no os inquietéis por vuestra votación! He recibido una tradición de Yojanán ben Zakkay que oyó de su maestro y éste del suyo como decisión legal que remonta a Moisés en el Sinaí* que (los israelitas) de Amón y de Moab han de apartar el diezmo de los pobres en el año séptimo».

* ciudad costera cerca de Yabné (cf. Hch 9, 32)

* halaká le Mose mi-Sinaí

Rabbí Eliezer llora de gozo porque sus colegas han confirmado lo que para él, según su tradición, es una «regla de Moisés desde del Sinaí». Tenía dos razones para temblar: primero, porque se pretendía probar por la Escritura lo que, por ser «regla de Moisés desde el Sinaí», no debe justificarse mediante el recurso a la Escritura; y también, más burdamente, porque se viola el contenido de la regla. Pues bien, no se produjo ninguna de las dos cosas; se confirmó el contenido de la regla y ello como resultado de una votación por mayoría y no

por conclusión exegética, ni por aplicación directa de la dialéctica, como podría haber hecho pensar la larga discusión.

Tenemos así, en labios de Rabbí Eliezer, la fórmula técnica «regla de Moisés desde el Sinaí», correspondiente al contenido del que ya hemos hablado: una regla inmemorial que no pasó nunca por la Escritura y que no debe justificarse por la Escritura.

Observemos que Rabbí Eliezer no hace remontarse la cadena más allá del maestro que es el maestro del maestro de Rabbán Yojanán ben Zakkay. Esto no quiere decir que no se remonte hasta Moisés, pero podría indicar que la tradición oral no se compromete de hecho a garantizar más que tres o cuatro eslabones.

Es una fórmula estereotipada; la encontramos en labios de Rabbí Yehosúa.

(31) **Misná Ediyot VIII, 7** (ed. C. del Valle, 768-769)

Rabbí Yehosúa dice: «He recibido una tradición de Rabbán Yojanán ben Zakkay que éste oyó de su maestro y éste del suyo, remontando hasta el propio Moisés en el Sinaí, según la cual Elías no habrá de venir a declarar lo que es impuro o lo que es puro, ni a alejar ni a acercar, sino a alejar a los que habían sido acercados con la violencia y a acercar a los que habían sido alejados con la violencia. Una familia de Serefá estaba al otro lado del Jordán, donde la había alejado por la fuerza Ben Sión, y otra estaba allí, donde había sido llevada por Ben Sión por la fuerza. Como en tales casos, vendrá Elías para declarar lo que es impuro y lo que es puro, a alejar y acercar».

R. Yehudá enseña: «A acercar, pero no a alejar». R. Simón dice: «Para poner acuerdo donde existe discrepancia de pareceres». Los sabios enseñan: «Ni para alejar ni tampoco para acercar, sino para traer paz al mundo, como está escrito: *os envío a Elías el profeta... y volverá el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres*» (Mal 3, 22).

Así, pues, tanto por Rabbí Eliezer como por Rabbí Yehosúa tenemos la garantía de que, antes de la destrucción del templo, había «reglas de Moisés desde el Sinaí», que son específicamente orales, sin ninguna relación con la Escritura. Estas reglas, atribuidas a Moisés, tienen el estatuto de Torá. En efecto, es lógico, como indican también el Antiguo y el Nuevo Testamento, que es equivalente hablar de Torá del Señor y de Torá de Moisés (Esd 7, 6.10), o de Moisés, o de la ley-Torá de Moisés (Lc 24, 27.44). Observemos también que no hay necesariamente unanimidad en el hecho de que una norma, aceptada por todos, sea reconocida como norma de Moisés desde el Sinaí. En los dos textos que acabamos de ver no existe dicha unanimidad.

Señalemos finalmente que algunas normas pueden ser presentadas como procedentes de Moisés, sin tener

por ello el estatuto de «regla de Moisés desde el Sinaí». Es el caso de las normas que rigen la lectura litúrgica de la Torá los sábados, los días de fiesta, así como el martes y el jueves de cada semana. Según las diferentes tradiciones, estas normas fueron dictadas por Moisés o por Esdras, o también por los profetas y los ancianos [10].

Lo que se dice en Hch 15, 21 se sitúa ciertamente en este contexto abierto. Las lecturas proféticas de los sábados y días de fiesta están atestiguadas en el Nuevo Testamento, por Lucas (Lc 4, 17 y Hch 13, 15) y organizadas por la Misná (*Megillá* IV, 1.2.4.5.10). Pero no hay ninguna fuente rabínica antigua que nos indique a qué época se remontan. Si fuera necesario, el Nuevo Testamento probaría «objetivamente» su antigüedad mejor que la Misná.

Veamos también cómo Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa controlan y aprueban los apuntes de sus discípulos.

[10] *Mekilta de R. Ismael s/ Ex 15, 22,* 154; *T. J. Megillá* IV, 1, 75a; *T. B. Baba Qama* 82a.

(32) **Misná Pesahim VI, 2** (ed. C. del Valle, 297s)

Estas son las cosas que en el sábado desplazan al sábado: la inmolación, el vertimiento de la sangre, la raspadura de las entrañas y la combustión de sus partes grasas. Pero el asarlo o el lavarle las entrañas no desplazan al sábado. El transportarlo o llevarlo fuera del límite sabático*, la sajadura de una eventual verruga no abrogan el sábado.

* distancia de casi 1 km alrededor de la ciudad, que estaba prohibido superar el sábado

R. Eliezer enseña: «Lo abrogan». R. Eliezer decía: «¿Acaso no es esto una consecuencia obligada? Si la inmolación, que tiene título de trabajo, abroga el sábado, estas cosas, que vienen a título de reposo sabático, ¿no abrogarán el sábado?».

R. Yehosúa le objetaba: «Un día festivo prueba que se permite en él lo que tiene categoría de trabajo y se prohíbe lo que tiene categoría de reposo sabático».

R. Eliezer le replicaba: «¿Qué significa esto, Yehosúa? ¿Cómo puede lo facultativo* ser prueba para lo obligatorio**?».

* inmolar a un animal para la comida festiva

** la inmolación pascual

R. Aquiba le daba la respuesta: «La aspersión es una prueba, ya que es algo obligatorio que entra en la categoría del reposo sabático y no abroga el sábado. No te extrañes pues de estas cosas que, aunque sean obligatorias y entren en la categoría del reposo sabático, no abrogan el sábado».

R. Eliezer le replicaba: «A base de esto* infiero la consecuencia: si la inmolación, que entra en la categoría de trabajos (prohibidos), abroga el sábado, la aspersión, que entra en la categoría de reposo sabático, ¿no es justo que abrogue el sábado?».

* la aspersión

R. Aquiba le contestaba: «O su contrario». Si la aspersión, que entra en

la categoría del reposo sabático, no abroga el sábado, la inmolación, que entra en la categoría del trabajo, ¿no es justo que no abrogue el sábado?

R. Eliezer le volvía a replicar: Aquiba, ¿quieres destruir lo que está escrito en la Torá: *entre dos luces, en el tiempo determinado* (Nm 9, 3), ya sea día ferial o sábado?»

Le contestaba: «Rabí, muéstrame el tiempo fijado para estas cosas como el tiempo fijado para la inmolación».

R. Aquiba establecía el principio general: «Todo trabajo que sea posible llevarlo a cabo dentro de la vigilia del sábado, no abroga el sábado. La inmolación, que no es posible realizarla dentro de la vigilia del sábado, desplaza al sábado».

La intensidad de la dialéctica que siguen Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa con su discípulo Rabbí Aqiba demuestra que estos maestros recibieron ya antes de la destrucción del templo el arte de discutir con pasión. Esta formación permite llegar hasta el fondo de un problema antes de decidir sobre él. Pero llegando hasta el fin, se corre a veces el riesgo de «desarraigar la Torá», como lo hace Rabbí Aqiba antes de que le llame al orden Rabbí Eliezer.

La vigilancia de Rabbí Eliezer es la ocasión de ver hasta qué punto, para él, algunos versículos no se mencionan más que según la interpretación privilegiada que les da la halaká.

Así Nm 9, 3: «en el tiempo determinado» significa obligatoriamente que hay que inmolar la pascua incluso en sábado. Esta interpretación, que data probablemente al menos del tiempo de Hillel (cf. texto n. 16), se convirtió en el acompañamiento obligado de la Escritura, hasta el punto de evocar en la discusión, como hipótesis retórica, que la inmolación de la pascua puede no prevalecer sobre el sábado, lo cual parece desarraigar la Torá escrita.

En esta manera de captar juntamente la Escritura y su interpretación privilegiada, Rabbí Eliezer se porta como Jesús en Mc 7, 9-13, que cita Ex 20, 12; 21, 17; Dt 5, 16; Lv 20, 9 en apoyo de su interpretación exigente del honor debido a los padres; tener otra interpretación equivale a desarraigar la Torá escrita.

El pasaje termina bien: después de indicar que su hipótesis era meramente retórica, Rabbí Aqiba enuncia la regla general que se mantendrá en su nombre. Rabbí Eliezer no se opone a la formulación de esta regla, ya que viene después de haberlo controlado todo.

Otro ejemplo ilustra igualmente cómo Rabbí Eliezer aceptó una enseñanza nueva de su discípulo.

(33) T. B. Sanedrín 101 a-b

Rabbá bar Bar Jana dijo: «Cuando Rabbí Eliezer cayó enfermo, sus discípulos entraron a visitarle. Les dijo: "Una gran cólera hay en el mundo". Se pusieron a llorar, pero Rabbí Aqiba se reía. Le dijeron: "¿Por qué te ríes?". El les dijo: "Y vosotros, ¿por qué lloráis?". Le dijeron: "¿Es posible que un rollo de la Torá esté hundido en el sufrimiento y que no lloremos?". El les dijo: "Por eso me río. Cuando en casa de mi maestro no veo que el vino se agríe, ni que se estropee su lino, ni que su aceite se haga rancio, ni que su miel fermente, me digo: quizás –¡Dios nos guarde!– mi maestro ya ha recibido todo su mundo, pero ahora que veo a mi maestro sufrir, estoy alegre". El le dijo: "Aqiba, ¿he faltado en alguna cosa de toda la Torá?". El le dijo: "Tú nos has enseñado, maestro: *Verdaderamente no hay en la tierra hombre justo que haya hecho el bien y no haya pecado* (Ecl 7, 20)"».

Nuestros maestros enseñaron: «Cuando Rabbí Eliezer cayó enfermo, entraron a visitarle cuatro ancianos: Rabbí Tarfón, Rabbí Yehosúa, Rabbí Elazar ben Azariá y Rabbí Aqiba.

Rabbí Tarfón habló y dijo: "Tú eres para Israel mejor que la gota de lluvia, porque la gota de lluvia sólo es buena para este mundo, pero tú eres bueno para este mundo y para el mundo venidero".

Rabbí Yehosúa habló y dijo: "Tú eres para Israel mejor que el globo de sol, porque el globo de sol sólo es bueno para este mundo, pero tú eres bueno para este mundo y para el mundo venidero".

Rabbí Elazar ben Azariá habló y dijo: "Tú eres para Israel mejor que el padre y la madre, porque el padre y la madre son buenos para este mundo, pero mi maestro es bueno para este mundo y para el mundo venidero".

Rabbí Aqiba habló y dijo: "Amable es el sufrimiento". El les dijo: "Sostenedme, que oiga las palabras de Aqiba, mi alumno, que ha dicho: Amable es el sufrimiento". Le dijo: "Aqiba, ¿de dónde sabes esto?".

Aqiba le respondió: "Interpreto la Escritura: *Manasés tenía doce años cuando fue hecho rey y reinó cincuenta y cinco años en Jerusalén... Hizo lo que es malo a los ojos del Señor* (2 Re 21, 1-2); y está escrito: *He aquí más proverbios de Salomón, copiados de nuevo por los hombres de Ezequías, rey de Judá* (Prov 25, 1). Pues bien, ¿acaso Ezequías, rey de Judá, habría enseñado la Torá al mundo entero y no se la habría enseñado a su hijo Manasés? Pero, en realidad, todo el esfuerzo que hizo por él, todo el trabajo que se impuso por él, no lo educaron en el bien. Sólo el sufrimiento lo educó

en el bien, como está dicho: *El Señor habló a Manasés y a su pueblo, pero ellos no pusieron atención. Entonces el Señor hizo venir contra ellos a los jefes del ejército del rey de Asiria; apresaron a Manasés con ganchos, le ataron con cadenas de bronce y lo llevaron a Babilonia* (2 Cr 33, 10-11). Y está escrito: *Cuando se vio en la angustia, quiso aplacar al Señor, su Dios, humillándose profundamente en presencia del Dios de sus padres. Oró a él, y Dios accedió, oyó su oración y le concedió el retorno a Jerusalén y a su reino. Entonces supo Manasés que el Señor es Dios* (2 Cr 33, 12-13).

Así, aprende tú que el sufrimiento es amable"».

Observemos la hermosa expresión de los discípulos en el primer relato. Rabbí Eliezer en su sufrimiento es para ellos el rollo de la Torá, la Torá visible y venerada, que sufre. No se puede expresa mejor la unidad de la Torá oral y la Torá escrita.

En los dos relatos, Rabbí Aqiba consuela a su maestro diciéndole la verdad y su verdad. El sufrimiento de su maestro, por ser pecador, ha de ser aceptado con gozo, por amor. Quizá sea la última purificación que Dios ofrece a Rabbí Eliezer, que le ha servido bien, como dice el mismo Rabbí Eliezer, faltando una vez más a la modestia: «¿He faltado en alguna cosa de toda la Torá?». Pero la verdad libera y Rabbí Aqiba, en nombre de su maestro, cita la Escritura para recordarle que es pecador.

En el segundo relato, se ve claramente que al decir: «el sufrimiento es amable», Rabbí Aqiba anuncia algo que su maestro no había oído jamás. Así, la novedad, en la confianza y la amistad de la relación maestro-discípulo, es aceptable y aceptada.

También Rabbí Yehosúa se alegra de algunos descubrimientos exegéticos que habrían alegrado a su maestro Rabbán Yojanán ben Zakkay, si hubiera vivido para escucharlos.

(34) **Misná Sotá V, 2, 5** (ed. C. del Valle, 552-554)

V. 2: En aquel mismo día, hizo R. Aquiba el siguiente comentario: «Si en un recipiente de arcilla cae algo en su interior, todo lo que hay en su interior se hará impuro (Lv 11, 33). No dice: «es impuro», sino «se hará impuro», es decir, hará impuros a otros; enseña que un pan con segundo grado de impureza convierte a otro impuro en tercer grado de impureza».

R. Yehosúa exclamó: «¡Quién te quitará el polvo de tus ojos, Rabbán Yojanán ben Zakkay!, porque estás diciendo que otra generación declarará puro el pan con tercer grado de impureza debido a que no hay pasaje* de la Torá que diga que es impuro. ¿Acaso no es Aquiba, tu discípulo, el que trae un verso de la Torá para decir que es impuro, ya que está escrito: *todo lo que está en su interior se hará impuro?*».

* *miqra:* cosa leída

V. 5: En aquel mismo día, R. Yehosúa ben Hircanos hizo el siguiente comentario: «Job sirvió al Señor, bendito sea, sólo por amor, ya que está escrito: *aunque me matara, esperaré en él* (Job 13, 15). Todavía la cosa está dudosa. ¿(Significa) que esperaré en él* o no** esperaré? Pero la Escritura dice: *hasta que perezca, no retiraré mi inocencia de mí* (Job 27, 5), lo que enseña que lo hizo por amor. R. Yehosúa exclamó: ¡quién te quitará el polvo de tus ojos, Rabbán Yojanán ben Zakkay!, puesto que has estado siempre haciendo la siguiente exposición: Job no sirvió al Señor sino por temor, tal como está escrito: *hombre perfecto y recto, temeroso de Dios, que se aparta del mal* (Job 1, 1). ¿Acaso Yehosúa no es, discípulo de un discípulo tuyo, el que enseña que lo hizo por amor?».

* *lo* = en él
** *lo'* = no

Tanto si se trata de halaká como de haggadá, la invocación es acogida con gozo cuando se la reconoce como válida después del debido control.

Las «reglas de Moisés desde el Sinaí» existen como Torá antes de la destrucción del templo. Es inconcebible que la existencia de la «Torá oral», nombre y realidad, haya podido colarse subrepticiamente en Yabné y aparecer en las tradiciones que existen allí antes de Rabbán Gamaliel y que hemos visto sostenidas por la Escritura: Dt 33, 10 y Lv 26, 46 (cf. textos n. 24-25). Rabbí Eliezer, Rabbí Yehosúa y Rabbán Yojanán ben Zakkay no habrían permitido semajente abuso.

Citemos además una tradición sobre Rabbán Yojanán ben Zakkay, que muestra lo que es la Torá para los fariseos: una «Torá completa», porque comprende también la Torá oral que interpreta correctamente la Escritura.

(35) T. B. Menajot 65 b

A partir del 8 de Nisán y hasta el final de la fiesta [de pascua], período durante el cual se restableció la fiesta de las semanas, está prohibido observar el luto [de ayunar].

Porque los betuseos* decían: «Pentecostés [debe celebrarse siempre] después del sábado».

* gentes del partido saduceo

Rabbán Yojanán ben Zakkay se dirigió a ellos y les dijo: «¡Obráis como sois! ¿De dónde sacáis eso?». Ninguno de ellos le respondió, a no ser un anciano que empezó a discutir contra él y le dijo: «Moisés, nuestro maestro, amaba a Israel. Pues bien, sabiendo que pentecostés no dura más que un día, decidió y ordenó que fuera después del sábado, de forma que Israel gozase de dos días [consecutivos]».

[Rabbán Yojanán ben Zakkay] citó entonces contra él el pasaje de la Escritura: «*Hay once días de marcha desde el Horeb hasta Cades-Barne por el*

camino del monte Seír (Dt 1, 2). Si Moisés, nuestro maestro, amaba a Israel, ¿por qué los detuvo en el desierto durante cuarenta años?». Le dijo: «¡Maestro! ¿Es así como me rebates?». El le dijo: «¡Loco! Nuestra Torá completa no será como vuestra vana conversación. Un pasaje de la Escritura dice: *Contaréis cincuenta días* (Lv 23, 16); y otro pasaje de la Escritura dice: *Serán siete semanas perfectas* (Lv 23, 15). ¿Cómo [pueden conciliarse entre sí estos dos pasajes]? El segundo pasaje atiende al caso en que el día de fiesta caiga en sábado; el primero atiende al caso en que el día de fiesta caiga entre semana».

El Talmud nos presenta aquí una tradición relacionada con la *Megillat Taanit* (ed. Lichtenstein [68-69], 324-325).

Estamos lo más tarde en Yabné, en donde la práctica de los fariseos se impuso sobre la de los saduceos. La fiesta judía de pentecostés no cae entonces necesariamente en el primer día de la semana. Observemos que el insulto en labios de Rabbán Yojanán ben Zakkay no es gratuito. Cualifica teológicamente la inconsecuencia de una posición saducea que no reconoce valor de revelación más que a la Escritura. Si es así para ellos, ¿cómo no va a ser lo que dicen a partir de la Escritura una «vana conversación»?

Para los fariseos, por el contrario, la exégesis es Torá oral que hace que la Torá, Escritura e interpretación, sea «completa». Semejante Torá, completa, es igualmente «perfecta», según la hermosa fórmula sacada del Sal 19, 18: «La Torá del Señor es perfecta». «Perfecta» quiere decir: no dividida, coherente, ya que cada parte de la Torá, oral o escrita, remite a toda la Torá [11].

¿Cómo imaginarse que fuera necesario esperar a Yabné para descubrir que la tradición controlada y recibida era Torá?

Puede pensarse seguramente que, sobre esta doctrina, lo mismo que sobre la de la resurrección que se deriva de ella, los fariseos encontraban dificultades, antes de la destrucción del templo, para tomar en público posiciones en contra de los saduceos. Esto explicaría que el vocabulario «Torá oral - Torá escrita», conocido y empleado entre los fariseos, no tuviera derecho de ciudadanía fuera de sus círculos y que no aparezca en documentos marginales para ellos: el Nuevo Testamento y Flavio Josefo.

Para el Nuevo Testamento, se puede comprender fácilmente que no utilizara el término de Torá (= ley) para designar la tradición que transmiten los fariseos, por ejemplo «la tradición de los antiguos» (Mt 15, 1; Mc 7, 3). En efecto, la polémica de este pasaje culmina en la acusación de Jesús: «Anuláis la palabra de Dios por la tradición que transmitís» (Mc 7, 13). ¿Cómo podría semejante tradición designarse como Torá? [12]

En cuanto a Flavio Josefo, vemos cómo y por qué no llama ley (= Torá) a la tradición oral de los fariseos. Comparemos, en efecto, dos versículos de un mismo acontecimiento, uno en el Talmud y el otro en Flavio Josefo.

[11] La fórmula «Torá perfecta», en el sentido que aquí indicamos, no aparece más que tardíamente. Fue utilizada por Najmánides (1194-1270) en su crítica a Maimónides (1135-1204) sobre el *Sefer ha-Mitswot,* Principios, 11.

[12] Sin embargo, de esta polémica no puede deducirse que Jesús se opusiera a la Torá oral de los fariseos, a su estatuto y a sus prescripciones. Véase el comentario al texto n. 12 en CB 73, 12.

(36) T. B. Qiddusin 66 a

Se ha enseñado: «Sucedió que el rey Yannay fue a Kojalit en el desierto y conquistó sesenta ciudades. Al volver, lleno de gran gozo, convocó a todos los sabios de Israel. Les dijo: "Nuestros padres comieron hojas amargas todo el tiempo que estuvieron ocupados en construir el templo. También nosotros comemos hojas amargas en memoria de nuestros padres". Trajeron entonces hojas amargas en mesas de oro y las comieron.

Pues bien, había allí un hombre burlón, de corazón malvado, un *beliya'al*, al que se llamaba Elazar ben Po'irá. Este le dijo al rey Yannay: "¡Oh rey Yannay! El corazón de los fariseos está contra ti". El rey le preguntó: "¿Qué he de hacer?". Respondió: "Ponlos a prueba con la cinta que está entre tus ojos*". Los puso a prueba con la cinta que estaba entre sus ojos. Pues bien, había allí un anciano llamado Yehudá ben Gedidiyá. Le dijo al rey Yannay: "¡Oh rey Yannay! Te basta la corona real; deja la corona sacerdotal a los hijos de Aarón". En efecto, se decía que su madre había estado cautiva en Modín... Elazar ben Po'irá le dijo al rey Yannay: "¡Oh rey Yannay! Un hombre ordinario de Israel debe tolerar esto; pero tú, que eres rey y sumo sacerdote, ¿vas a tolerarlo?". El rey le preguntó: «¿Qué de hacer?». El le respondió: "Si quieres escuchar mi consejo, aplástalos". El rey le preguntó: "Pero ¿qué pasará con la Torá?". El respondió: "Sabes bien que está escrita y depositada en el rincón; el que quiera estudiarla, puede ir allá y estudiarla". Rab Najmán bar Isaac dijo*: "Inmediatamente el epicureísmo** se derramó sobre él. En efecto, debería haber dicho: Pase esto para la Torá escrita, pero ¿qué ocurrirá con la Torá oral?". De este modo brotó el mal por medio de Elazar ben Po'irá: todos los sabios de Israel fueron asesinados y el mundo se convirtió en un desierto, hasta que vino Simón ben Setá y restableció la Torá en su estado anterior».

* la corona sacerdotal

* la palabra de R. Najmán es una glosa tardía
** la herejía

(37) **Flavio Josefo, *Antigüedades*, XIII, 10, 5-6** (trad. Libros Clíe, Tarrasa 1984, II, 351s)

La prosperidad de Hircano despertó envidias entre los judíos. Especialmente estaban contra él los fariseos, una de las sectas de los judíos, como hemos dicho anteriormente. Gozan de tanta autoridad en el pueblo que si afirman algo incluso contra el rey o el pontífice, son creídos. Sin embargo Hircano había sido uno de sus discípulos a quien tenían en gran estima.

En cierta oportunidad los invitó a un banquete y los festejó sobremanera. Cuando los vio animados, empezó a decirles que ellos sabían muy bien que quería ser justo y obrar de acuerdo con la voluntad de Dios, pues esto lo enseñan los fariseos. Les pidió que si veían que en algo pecaba y se desviaba, que le corrigieran y le señalaran el buen camino.

Cuando ellos le testimoniaron su virtud, quedó satisfecho con sus elogios. Pero uno de los invitados, de nombre Elazar, hombre perverso y sedicioso, dijo:

– Puesto que pides conocer la verdad, si quieres ser justo, despréndete del pontificado y conténtate con ser príncipe del pueblo.

Hircano preguntó por qué debía abdicar el pontificado.

– Porque hemos sabido por nuestros mayores –respondió– que tu madre fue esclava durante el reinado de Antíoco Epífanes.

Era falso. Hircano se indignó, lo mismo que todos los fariseos.

Pero un miembro de la secta de los saduceos, que tenía opiniones contrarias al pensamiento de los fariseos, un tal Jonatás, que era uno de los principales amigos de Hircano, afirmó que Elazar había expresado una convicción propia de todos los fariseos. Esto se pondría en evidencia, si les preguntaba de qué castigo era digno Elazar por lo que había manifestado. Preguntando a los fariseos qué castigo merecía, Hircano sabría si aquél había hablado en nombre de todos, juzgando por la pena que propondrían.

Los fariseos dijeron que merecía azotes y prisión. Creían que ese insulto no merecía la muerte; por otro lado, los fariseos, por naturaleza, son indulgentes en la aplicación de los castigos.

Esta respuesta indignó de tal manera a Hircano que opinó que Elazar había hablado en nombre de todos. Además, Jonatás lo empujó y estimuló con el fin de apartarlo de los fariseos y hacerlo pasar a la secta de los saduceos. Hircano abolió las prácticas impuestas al pueblo por los fariseos y castigó a los que las observaban. De ahí surgió el odio del pueblo tanto contra él como contra sus hijos.

Sobre el particular hablaremos más adelante. Por ahora quiero simplemente decir que los fariseos habían introducido prácticas* recibidas de los antepasados**, pero que no se encuentran en las leyes*** de Moisés; por esto las rechazan los saduceos, quienes afirman que deben observarse únicamente las leyes escritas, no las que han sido transmitidas por la tradición*. Sobre el particular se produjeron graves discusiones: los ricos se inclinaban por los saduceos, mientras que los fariseos contaban con la simpatía de la multitud. Pero de estas dos sectas, así como también de la secta de los esenios, hemos tratado en el segundo libro que escribimos sobre los judíos.

** nomima*
*** ek pateron diadoches*
**** nomois*

** ek paradoseos ton pateron*

El relato del Talmud contiene una inexactitud que hay que corregir. La comparación con la versión que nos da Flavio Josefo nos permite puntualizar bien los hechos. No se trata de Yannay, o sea, de Alejandro Janneo (103-76 a. C.), sino de Juan Hircano (134-104 a. C.), su padre. En efecto, si hay que esperar a Simón ben Setá, cuñado de Alejandro Janneo, para restablecer la Torá, es porque el desorden es anterior a ellos y se remonta a Juan Hircano.

Aparte este detalle, la versión talmúdica tiene la ventaja de ser sencilla, más coherente que la de Flavio Josefo. La una y la otra parecen derivarse de antiguas tradiciones fariseas que describen la historia de los asmoneos. La versión del Talmud, transmitida oralmente y no por escrito, parece ser en su conjunto más fiel a su fuente que la de Flavio Josefo. Al dirigirse a judíos de su ideología, los maestros fariseos dan su interpretación del acontecimiento. Juan Hircano, de suyo, está al lado de los fariseos. Se pregunta, realmente, qué ocurrirá con la Torá sin los fariseos. La respuesta a esta dificultad es típicamente saducea: sólo la Escritura es Torá, y esta Escritura está «escrita y depositada» en un lugar. Juan Hircano parece aceptar la posición saducea.

Observemos la glosa tardía del Talmud, que transmite esta tradición y nos ofrece el comentario de Rab Najmán ben Isaac (primera mitad del siglo IV). Podría haberse introducido la terminología de esta glosa en el propio relato. En efecto, se trata de la Torá oral y de la Torá escrita. Pero se respeta la tradición antigua que habla de la Torá oral, vivida por los fariseos, pero sin mencionarla expresamente.

Por consiguiente, hay buenos motivos para tomar en serio la exactitud de este relato que nos presenta claramente la teología de la Torá oral como existiendo antes de la destrucción del templo. Observemos además la precisión de los términos «sabios» y «fariseos».

Respecto a esta versión de las cosas, Flavio Josefo no aporta nada que tenga un interés teológico, lo cual no quiere decir que la realidad anecdótica no esté mejor reflejada por la tradición que él cita. Queremos decir simplemente que la versión de Josefo carece de interés para nosotros, en la medida en que no nos parece más digna de fe que la versión talmúdica.

Lo que aquí nos interesa es el final del pasaje que citamos, en el que Flavio Josefo presenta claramente la divergencia entre los fariseos y los saduceos en materia de Escritura y de tradición.

La tradición *(diadoche* o *paradosis)* de los padres se designa como la que transmite al pueblo normas legales *(nomima)* que no están escritas en las leyes de Moisés. Se trata de las normas de la Torá oral que no se encuentran en la Torá escrita.

No se puede deducir de Flavio Josefo que la Torá oral no esté totalmente escrita. No aparece como no-escrita,

como oral, más que por su relación con la Escritura. Por consiguiente, no se prejuzga la cuestión de si estaba o no prohibido, según los fariseos, escribir la Torá oral. Más adelante trataremos de esta cuestión.

Si, como se cree, Flavio Josefo escribió sus *Antigüedades* por los años 93-94, en un tiempo en que ya existía en Yabné la terminología «Torá escrita / Torá oral», conviene preguntarse por qué no utiliza esta terminología. Quizás haya dos razones para ello. La primera sería que esta divergencia entre los judíos, aunque valía la pena mencionarla ante un público no-judío, no tenía por qué describirse en todos sus detalles. Flavio Josefo añade este pasaje como una especie de breve apéndice al relato detallado del conflicto que acaba de mencionar. ¿Quiso recoger en este apéndice un elemento del conflicto, la cuestión de la Escritura y de la tradición, que constaba en su fuente, como podría indicar la versión del Talmud? Esta probabilidad nos inclina más a pensar que la versión del Talmud es más fiel al original.

La segunda razón para no utilizar la terminología «Torá oral / Torá escrita» podría ser que el término Torá oral *(nomos agraphos)* evocaba en los ambientes no-judíos la ley natural, pero no la parte más específicamente judía de la Torá.

Sea lo que fuere, no se puede sacar argumento del silencio y deducir de Flavio Josefo que la terminología «Torá oral» no existía en los años 90.

Así, pues, para los fariseos, la doctrina de la Torá oral existía desde los tiempos antiguos, probablemente desde los asmoneos, y ciertamente desde la época de Hillel, el «maestro» de Rabbán Yojanán ben Zakkay.

La terminología «Torá oral / Torá escrita» existe ciertamente en Yabné y muy probablemente antes de la destrucción del templo, en los ambientes fariseos, a pesar de los silencios del Nuevo Testamento y de Flavio Josefo. Se duda en hacer remontar esta terminología hasta Hillel; sin embargo, no hay razones concretas para no establecer también en este punto un nexo entre Rabbán Yojanán ben Zakkay e Hillel.

La prohibición de escribir la Torá oral es relativa

Sabemos ya que la Torá oral es oral, en el sentido de que no está escrita en la Escritura. ¿Quiere decir esto que la oralidad de la Torá oral se confunde con la no-escrituralidad –valga la palabra–? Respondemos inmediatamente de forma negativa a esta cuestión, señalando que es imposible reducir la oralidad a la no-escrituralidad, si se piensa –como hemos de pensar a partir de lo dicho en la primera parte– que la Torá oral es anterior y preferible a la Torá escrita.

Así, pues, la oralidad supera la no-escrituralidad.

Es ciertamente no-escrituralidad a partir del tiempo, ya anterior al siglo I de nuestra era, en que existe la Escritura como Torá. La coexistencia y la relación orgánica de la Torá oral y la Torá escrita le dan a la oralidad de la tradición de Israel unos rasgos específicos muy diferentes de los que se pueden encontrar en la oralidad de unas culturas que no tienen Escritura o relaciones con una Escritura. Pero incluso en su relación con la Escritu-

ra, la tradición de Israel, como hemos visto, se afirma como independiente y englobante respecto a la Escritura. La coexistencia y la interdependencia no reducen nunca la oralidad a la no-escrituralidad.

¿Habrá que decir entonces que la oralidad rabínica es «verbalidad», cualidad de la palabra dicha, diferente e independiente de la «escrituralidad», cualidad de la palabra escrita? Podría decirse, pero resultaría esto inútil en este documento que no intenta iniciar discusiones demasiado técnicas.

Digamos más bien, para estar más en contacto con la realidad de la tradición viva que describimos, que la oralidad es el carácter vivo de la Torá antes, con, en torno a, a partir de, y después de la Escritura. Desde este punto de vista, se comprenderá mejor que la Torá oral se constituiría y se transmitiría oralmente, verbalmente, de memoria, por repetición, utilizando todas las técnicas adecuadas. Pero esta Torá oral utiliza también, sin complejos, el soporte escrito, siempre que es necesario o sencillamente útil. La prohibición de escribir que existe, como veremos, sostiene y justifica la práctica oral. Sigue siendo relativa, preocupada de que no se confunda nunca la Escritura con la tradición y de que no se transforme la tradición en Escritura, perfectamente consciente de que siempre es menester, en caso necesario, sostener la memoria mediante apuntes escritos.

Veamos estos dos puntos: la prohibición de escribir y su carácter relativo.

La prohibición de escribir no aparece más que en fórmulas tardías. La más antigua de estas formulaciones procede de un repetidor de la escuela de Rabbí Ismael, quizá solamente a comienzos del siglo III.

(38) T. B. Temurá 14 b

... Pero Rabbí Abba, hijo de Rabbí Jiyya bar Abba, dijo en nombre de Rab Yojanán: «Los que escriben las halakot* son como los que queman la Torá, y el que aprende por ellas no recibe recompensa». Rabbí Yehudá bar Najmani, el intérprete* de Res Laqis, expuso: «Un pasaje de la Escritura dice: *Escribe para ti estas palabras* (Ex 34, 27), y otro pasaje dice: *Porque en virtud* de esta palabra [yo hago contigo una alianza]* (Ex 34, 27). Esto es para decirte que tus palabras que son orales no tienes derecho a decirlas por escrito, y las que están escritas no tienes derecho a decirlas oralmente». Y un Tanna* de la escuela de Rabbí Ismael enseñó: «*Escribe para ti estas palabras:* éstas las puedes escribir, pero no tienes derecho a escribir las halakot». [En respuesta a esto] se dijo: «Quizá sea distinto con una novedad [o sea, que está permitido poner por escrito una enseñanza nueva de la Torá oral]». En efecto, Rabbí Yojanán y Res Laqis miraban en un libro de haggadá el sábado e interpretaban así [el versículo]: *Es tiempo de obrar para el Señor: ellos han violado tu Torá* (Sal 119, 126). Dijeron: «Más vale que la Torá sea desarraigada, antes de que la Torá sea olvidada en Israel».

* normas tradicionales de conducta

* *meturgeman*

* lit: «por la boca»

* designa a un maestro de los siglos I-II, hasta la publicación de la Misná

La cuestión inicial en nuestro texto era saber si estaba permitido transmitir por la letra, o sea, por escrito, una enseñanza nueva en materia de halaká.

El Talmud comienza respondiendo que está prohibido, y cita para ello algunas autoridades; pero a continuación relativiza esas autoridades, puesto que vemos al mismo Rabbí Yojanán utilizar un libro de haggadá.

Es verdad que hay que distinguir entre halaká y haggadá; pero lo cierto es que el Talmud, al citar la interpretación dada por Rabbí Yojanán y Res Laqis del Sal 119, 126, indica claramente que la prohibición de escribir no podía ser absoluta.

Observemos que esta interpretación del Sal 119, 126 no es ninguna novedad en Israel. Aparece ya en la Misná al final del tratado *Berakot* (IX, 5), en nombre de Rabbí Natán (finales del siglo II), para justificar la modificación del texto de ciertas bendiciones. Lo que es nuevo es la aplicación de este principio a la prohibición de escribir.

El carácter tardío y relativo de estas tradiciones sobre la prohibición de escribir la Torá oral hizo pensar por mucho tiempo a los maestros y sabios judíos que la misma Misná, la colección más central y más autorizada de la Torá oral, había sido escrita por su redactor, Rabbí Yehudá el príncipe, en el momento de su publicación [13]. Sin embargo, existía la prohibición de escribir, y no podía dejar de plantearse la cuestión de si la Misná fue realmente escrita, cómo y partir de cuándo.

S. Lieberman, el mayor maestro judío de su tiempo, dio en 1950 una respuesta clara y simple a esta pregunta: la Misná fue redactada oralmente y fue publicada oralmente. A diferencia de la Escritura, que estaba «escrita y depositada», el texto oficial de la Misná fue confiado oralmente a un cuerpo de repetidores, que la transmitían a otros repetidores.

Este proceso de repetición y de publicación oral está bien descrito en la tradición siguiente que data de Yabné.

[13] El término *ad quem* de la publicación es el 219 d. C., fecha de la fundación de la academia de Sura en Babilonia por Rab. Rab no se habría separado de su maestro, Rabbí Yehudá el príncipe, antes de la publicación de la Misná.

(39) T. B. Erubín 54 b

Nuestros maestros enseñaron: «¿Cómo fue la orden [de la enseñanza] de la Misná?

Moisés aprendió [la Misná] de la boca de la Omnipotencia. Aarón entró, y Moisés le enseñó su lección. Aarón se apartó y se sentó a la izquierda de Moisés. Los hijos de Aarón entraron, y Moisés les enseñó su lección. Sus hijos se apartaron. Elazar se sentó a la derecha de Moisés e Itamar a la izquierda de Aarón. Rabbí Yehudá dijo: "Seguramente Aarón volvía a la derecha de Moisés". Los ancianos entraron, y Moisés les enseñó su lección. Los ancianos se apartaron, entró todo el pueblo, y Moisés les enseñó su lección. De aquí resultó que Aarón tuvo cuatro [lecciones]; sus hijos, tres; los ancianos, dos; y el pueblo, una.

Moisés se apartó, y Aarón les enseñó su lección. Aarón se apartó, y sus hijos les enseñaron su lección. Sus hijos se apartaron, y los ancianos les

enseñaron su lección. De aquí resultó que todos tuvieron en las manos cuatro [lecciones]».

A partir de esto, Rabbí Eliezer dijo: «Un hombre está obligado a enseñar a su alumno cuatro veces [la lección]. Y puede decirse a fortiori: Si esto es así para Aarón, que aprendió de la boca de Moisés, que aprendió de la boca de la Omnipotencia, ¡cuánto más un hombre ordinario que aprende de la boca de un hombre ordinario [tendrá que repetir la lección]!».

Rabbí Aqiba dijo: «¿De dónde sabemos que un hombre tiene que repetir la lección a su alumno hasta que la haya aprendido? Porque está dicho: *Y enséñale [el cántico] a los hijos de Israel, [ponlo en su boca...]* (Dt 31, 19).

¿Y de dónde sabemos [que el maestro tiene que repetir] hasta que la lección esté ordenada en sus bocas? Porque está dicho: *Ponla en su boca* (Dt 31, 19). ¿Y de dónde sabemos que [el maestro] tiene que mostrarles las caras*? Porque está dicho: *He aquí los juicios que pondrás ante ellos* (Ex 21, 1)».

* razones, justificaciones, ejemplos concretos

Observemos la hermosa expresión: «Moisés aprendió de la boca de la Omnipotencia». No se puede decir mejor que la Torá, en su origen, es oral. Este origen es el contacto directo con la Omnipotencia, que es capaz de empequeñecerse para hacer vivir a los que la oyen cuando habla en lenguaje humano.

Según Lieberman, lo que se dice de Moisés y de sus primeros discípulos corresponde a la experiencia viva de los maestros y discípulos que se transmiten la Torá oral. La Misná, de forma privilegiada, se transmitirá y se publicará así por la memorización de unas personas vivas.

En relación con esta realidad, la cuestión de saber si la Misná fue escrita y cuándo lo fue es secundaria en importancia y en interés. La redacción por escrito, total o parcial, antigua o reciente, de la Misná no dio jamás al texto escrito de la misma un carácter oficial.

Lo que vale para la Misná, vale con mayor razón para las otras colecciones o elementos de la Torá oral: la prohibición de escribir es relativa. Siempre se puede escribir, si es para evitar el olvido de la Torá, según la interpretación genial del Sal 119, 126, que hemos visto en la *Misná Berakot* IX, 5 y en el *Talmud de Babilonia Temurá* 14 b.

Esto permite comprender y justificar lo que ocurrió con la Megillat Taanit (= el rollo del ayuno). Es el único documento escrito del que la Torá oral sabe que fue escrito y que utiliza como si se tratara de una colección de la Torá oral.

La capa más antigua de este documento es la lista, en arameo, de los días en que está prohibido ayunar, por ser días aniversarios de acontecimientos dichosos. Entre estos acontecimientos están las victorias de los judíos rebelados contra Antíoco Epífanes, los helenizantes y sus instituciones, a partir de los macabeos. Otros acontecimientos, más tardíos, pueden llegar en el tiempo hasta la época de Adriano.

La capa más reciente es una especie de comentario o de ilustración de los acontecimientos de la lista. Este comentario se encuentra en gran parte recogido en el

Talmud de Babilonia y en otras colecciones rabínicas que lo citan como si se tratara de la tradición farisaica, a pesar de saber que se trata de un documento escrito, al menos en su parte aramea.

Veamos un texto de esta Megillat Taanit, que nos interesa por lo que nos dice de la prohibición de escribir la Torá oral.

⑩ **Megillat Taanit 12** (ed. H. Lichtenstein, [75], 319)

* mes del calendario babilonio (junio-julio)
** fue abrogado

El 4 tammuz*, cesó** el libro de los decretos.

A. En efecto, había sido escrito y depositado en los saduceos un libro de los decretos [en el que se decía]: «He aquí los que serán lapidados, y he aquí los que serán quemados, y he aquí los que serán ejecutados [degollados por la espada], y he aquí los que serán estrangulados [los cuatro géneros de ajusticiamiento que también conocían los fariseos]».

Y cuando estaban sentados [para juzgar], si alguien preguntaba, ellos miraban para ello en el libro. Si se les decía: «¿De dónde [sabéis] que uno merece la lapidación, y otro la cremación, y otro la ejecución [por decapitación], y otro el estrangulamiento?», ellos no sabían aportar ninguna prueba de la Torá.

Los doctores [fariseos] les dijeron: «¿No está escrito: *Según la Torá que te habrán enseñado, etc.* (Dt 17, 11)? Esto enseña que no se deben poner por escrito las halakot en un libro.

B. Otra historia. El libro de los decretos [es llamado así] porque los betuseos decían: *«Ojo por ojo y diente por diente* (Ex 21, 24). Si alguien le rompe un diente a otro, se le rompe un diente; si saca un ojo a otro, se le saca un ojo; porque deben ser iguales mutuamente. *Y desplegaron el lienzo ante los ancianos de la ciudad* (Dt 22, 17). Las palabras [deben tomarse] al pie de la letra. *Y ella le escupirá en el rostro* (Dt 25, 9). Esto quiere decir que debe escupirle [realmente] en el rostro».

Los doctores [fariseos] les dijeron: «¿No está escrito: *La ley y el mandamiento que he escrito para instruirles* (Ex 24, 12)? [Esto quiere decir que está por una parte] la Torá que he escrito y [por otra] el mandamiento de instruirles. También está escrito: *Y ahora escribid para vuestro uso este cántico y enséñaselo a los hijos de Israel, ponlo en su boca* (Dt 31, 19). *Y enséñalo a los hijos de Israel,* es la Escritura; *ponlo en su boca,* son las halakot».

* el libro de los decretos

El día que lo* suprimieron, lo convirtieron en día de fiesta.

Después de la mención lacónica, en arameo, del día y del acontecimiento celebrado, viene el comentario tardío, en hebreo, desarrollado en dos partes.

La segunda parte del comentario, en la que se reprocha a los betuseos –una especie de saduceos– su exégesis literal y fundamentalista, no carece de interés. Nos muestra, una vez más, cómo los maestros fariseos podían, a partir de la Escritura, justificar una Torá oral capaz de instruir al pueblo de manera adecuada a sus necesidades en cada ocasión.

La primera parte manifiesta la oposición a utilizar oficialmente el libro escrito de los decretos que no figuran en la Escritura. En efecto, está claro que la objeción de los fariseos no se refiere al contenido de los decretos, sino al hecho de que los decretos están escritos en un libro.

No se puede asegurar que esta parte del comentario sea anterior a Yabné. Como hemos dicho, este comentario, cuando tiene paralelos, se encuentra lo más pronto en el Talmud de Babilonia. Valoremos sin embargo el hecho de que, en el Talmud de Babilonia, estas tradiciones se presentan como procedentes de los Tannaím, los maestros contemporáneos de la redacción de la Misná (cf. *T. B. Sanedrín* 91b = texto n. 20; *T.B. Menajot* 65 a-b = texto n. 35). Por tanto, no es lícito excluir que se remonten a Yabné, a los maestros que conocieron personalmente las dificultades del pasado con los saduceos y que pudieron transmitir sobre estas dificultades unas tradiciones anteriores a la destrucción del templo.

Veamos, por otra parte, dos textos del Talmud, en donde se habla de la Megillat Taanit como documento escrito.

(41) T. B. Sabbat 13 b

* rollo del ayuno

Nuestros maestros enseñaron: «¿Quién escribió la Megillat Taanit*?». Dijeron: «Jananyá ben Ezequías y sus compañeros que amaban a los desgraciados». Rabbán Simón ben Gamaliel dijo: «También nosotros amamos a los desgraciados; pero ¿qué haremos? Si nos ponemos a escribir, nunca acabaremos».

Jananyá ben Ezequías ben Garón fue el jefe de los discípulos de Sammay por los años que precedieron a la destrucción del templo *(Misná Sabbat* I, 4). El sería entonces el que dio la última mano a la lista de los días en que se prohíbe ayunar.

Rabbán Simón ben Gamaliel, probablemente hijo de Rabbán Gamaliel II, sabe evidentemente lo que fueron las desgracias de la rebelión de Bar Kokba.

El comentario de Rasi sobre este pasaje nos ayuda a comprender la excepción que se hizo con la Megillat Taanit.

(42) Rasi s/ *Megillat Taanit*

* tradición antigua no recogida en la Misná

Mientras que el resto, toda la misná y la baraíta*, no se escribía porque estaba prohibido hacerlo, este rollo se escribió para que se recordara, para

que se supiera los días que está prohibido ayunar. Por eso se le llama «rollo», porque está escrito en un rollo que forma un libro.

La Megillat se escribió pues para que sirviera de memorial a la tradición oral, que normalmente no puede ponerse por escrito.

(43) T. B. Erubín 62 b

Rab Yaaqob bar Abba dijo a Abbayé: «¿Qué pasa? ¿Está permitido [a un discípulo] enseñar en lugar de su maestro [algo] como [lo que se enseña en] la Megillat Taanit*, que está escrita y depositada?». Le dijo: «Aun [la cuestión de si se puede comer] un huevo con pan mojado [en leche] se la plantearon a Rab Jisda durante todos los años de Rab Huna y no enseñó nada [sobre ello]».

* rollo del ayuno

Así, pues, la *Megillat Taanit* está considerada como «escrita y depositada». Pero esto no le concede el rango de Escritura. De nuevo Rasi nos ayuda a comprender de qué se trata:

(44) Rasi s/ *Ke-gon Megillat Taanit*

Se trata de los días en que está prohibido el ayuno. Puso [el ejemplo] del rollo del ayuno, porque ninguna palabra de la halaká estaba escrita en sus días, ni siquiera una letra, excepto el rollo del ayuno; por eso se le llama «rollo».

El Talmud quiso poner el ejemplo de la Megillat Taanit para enseñar que, aunque escrita, no se la puede citar para enseñar en lugar de su maestro. El hecho de estar escrita no le da ningún rango especial en la Torá. Tiene valor tan sólo como un apunte oficioso.

La Megillat Taanit, a pesar de todo, sigue siendo una excepción que confirma la regla. Sobre los apuntes que siempre existieron y que tuvieron un nombre –*Megillot setarim:* rollo de secretos–, un texto del Talmud y Rasi nos ayudan a comprender su estatuto.

(45) T. B. Sabbat 6 b

... Porque Rab dijo: «He encontrado un «rollo de secretos»* de la escuela de Rabbí Jiyyá y está escrito». Issi ben Yehudá dijo: «Hay cuarenta menos uno trabajos principales, pero [en caso de violación] esto sólo es tolerable en virtud de uno solo [entre ellos]».

* *megillat setarim*

Rab no se indigna de haber encontrado un «rollo de secretos». Se sirve de él sin dificultad.

(46) **Rasi s/ *Megillat setarim***

Porque habían ocultado [los secretos], porque no estaba permitido escribir. Cuando se oyen de un individuo [y no de una mayoría] palabras nuevas que no se repitieron* en la casa de estudio, se las escribe para que no se olviden y se oculta el rollo.

* enseñaron

Se oculta el rollo para significar que sólo tiene el rango de unos meros apuntes. Rab no disimuló haber encontrado el rollo oculto, es decir, oficioso. Ni vaciló en mencionar su contenido. Lo que no hizo fue leer en público el documento. No se citaban los apuntes en las discusiones ni en la enseñanza talmúdica.

Así la tradición siempre fue parcialmente escrita. Pero hay que decir que nunca lo fue totalmente. Decir que se la escribió totalmente es deformar gravemente la realidad evidente de que la literatura rabínica no es más que una huella reducida de la inmensidad oral y vivida de la tradición de Israel, desde Moisés hasta nuestros días. Decir que la Torá oral jamás pudo escribirse por completo sería desconocer gravemente su naturaleza y su estatuto teológico. La Torá oral no se reduce a sus formulaciones; llega hasta la acción y el silencio de la muerte en el martirio.

En la tercera parte veremos que la Torá oral manifiesta, incluso en sus rasgos que tenemos hoy escritos, su oralidad viva. En esta segunda parte nos queda por precisar cómo Israel mantiene su conciencia de que, a pesar de la mayor importancia que siempre se le concede a lo escrito, la Torá oral, aun escrita, sigue siendo oral, de hecho y de derecho.

La Torá oral, aun escrita, sigue siendo oral

Una colección homilética compuesta en el siglo VI o VII de nuestra era en tierras de Israel, pero probablemente escrita ya antes, nos ofrece un primer ejemplo de esta Torá oral, que sigue siendo oral, aun cuando haya sido escrita.

(47) **Pesiqta Rabbati Pisq. 5 14 a-b**

«Que nuestro maestro nos enseñe: ¿Qué pasa con el que traduce para el lector de la Torá? ¿Puede traducir mirando lo que está escrito?».

Nuestros maestros enseñaron esto: «Está prohibido al traductor mirar lo

que está escrito y está prohibido al lector dirigir sus ojos sobre algo que no sea la Torá, ya que la Torá no ha sido dada más que por escrito, como está dicho: *Y yo escribiré en las tablas...* (Ex 34, 1). Está prohibido al traductor dirigir sus ojos a la Torá». Rabbí Yehudá ben Pazzi dijo: «Es un versículo entero [el que nos enseña esto]: *Escribe para ti estas palabras* (Ex 34, 27), es la Escritura* la que ha sido dada por escrito; *porque es en virtud de estas palabras,* es la traducción* la que ha sido dada oralmente.

* *miqra*
* *targum*

Tenemos aquí el comienzo de una «apertura» mediante una cuestión referente a la práctica. Este tipo de apertura, cuyas primeras palabras son «que nuestro maestro nos enseñe» *(yelammedenu Rabbenu)*, caracteriza a las colecciones del género *Tanhuma-Yelammedenu,* de las que hemos sacado estos dos pasajes [14].

Este texto nos interesa aquí para ilustrar que la traducción aramea (el Targum) de la Escritura es oral, incluso en la época de nuestro texto en que la Torá oral, y el Targum que forma parte de ella, se encuentran ya ampliamente recogidos por escrito. No se nos dice que esté prohibido escribir el Targum. Se nos dice que está prohibido leerlo a partir del texto escrito de la Torá. Por tanto, la traducción es plenamente oral, ya que se hace a partir del texto hebreo que se acaba de oír.

De aquí se deduce claramente que el hecho de que el Targum exista bajo una forma escrita no le confiere ninguna autoridad. Lo que tiene autoridad es el Targum oral, propuesto a la comunidad y controlado por ella. Esto es algo que no deberíamos olvidar a la hora de establecer criterios de utilización de las fuentes escritas para el estudio de las doctrinas que circulaban entre los judíos, antes y después del Nuevo Testamento y en relación con él. Un targum escrito no atestigua más que de su existencia y de lo que él dice. El hecho de que esté escrito no le confiere ninguna credibilidad o autoridad particular. Si se trata de un targum antiguo, según los métodos que permiten llegar a semejante conclusión, el hecho de que esté escrito haría más bien sospechar de su ortodoxia desde el punto de vista del judaísmo rabínico. En efecto, antiguamente la tolerancia respecto al hecho de poner por escrito fue probablemente mucho más estrecha en los ambientes fariseo-rabínicos.

Pero dejemos el Targum para volver a la Misná, cuya importancia en el centro de la literatura y de la vida judía es infinitamente superior a la del Targum.

Hemos visto que la Misná fue redactada y publicada oralmente por Rabbí Yehudá el príncipe, a comienzos del siglo III.

Esta cualidad de la redacción y de la publicación fue ignorada durante mucho tiempo, como hemos dicho. Este desconocimiento llegó hasta el punto de que las comunidades judías, influidas por la cultura árabe y su valoración del Corán como Escritura, creyeron evidente que Rabbí Yehudá el príncipe había escrito la Misná. Así, por ejemplo, los judíos de Kairuán le plantean a Serira Gaón, jefe de la academia de Pumbedita (Bagdad) esta pregunta: «¿Cómo fue escrita la Misná?». En su respuesta magistral, escrita en el 987, que es un verdadero tratado de historia y de metodología talmúdicas, Rabbí Serira Gaón no dice nunca que Rabbí Yehudá el príncipe escribiera la Misná, pero las versiones de su carta que circularon por el norte de Africa y por España se «completaron» de tal forma que se lee en ellas que Rabbí Yehudá el príncipe escribió la Misná. Las versiones «francesas» de la carta, que no recogen estos añadidos,

[14] Cf. textos n. 2 y 4. Estas colecciones reciben el nombre de *Tanhuma-Yelammedenu,* porque mencionan muy frecuentemente, por procedimiento literario, a Rabbí Tanhuma y suelen comenzar una unidad homilética por la fórmula *Yelammedenu Rabbenu*, «que nuestro maestro nos enseñe».

no son versiones truncadas, como se pensó por mucho tiempo, sino versiones auténticas.

Maimónides (1135-1204), el mayor de los maestros judíos de origen español y de lengua árabe, sufrió la influencia de estas tradiciones españolas y contribuyó a darles mayor crédito. Para él y para sus discípulos, la Misná fue escrita por Rabbí Yehudá el príncipe. Pero el punto que merece ser señalado aquí es que la Misná no cesa por ello, para Maimónides, de ser un texto de la Torá oral.

(48) Maimónides, Responsum n. 442 (ed. Blau, II, 721)

Respuesta a la pregunta sobre «la viuda, que es alimentada», ¿se ha enseñado así?; o «[La viuda] alimentada, ¿se ha enseñado así?». Y habéis dicho: Pero ¿es que la Misná no está ante nosotros?*.

* Cf. Misná Ketubot XI, 1

Sabed que no hay que preguntar cómo es el texto de la Misná. ¿Acaso la Misná es el libro [depositado] en el patio [del templo]?* ¿Y de dónde sabemos cómo nuestro maestro, el Santo, bendito sea, escribió en la Misná «alimentada» o «que es alimentada»? Tan sólo por los antiguos. Y en otros lugares hay que decir la misma cosa, cuando se dice 'quebutar'*, 'me'abberin'** o 'qeputar', 'me'abberin'***, y así en numerosos lugares. Moisés, hijo de Rabbí Maimón, ¡que sea bendita la memoria del Justo!

* Cf. Misná Mo'ed Qatan III, 4 y T. B. Mo'ed Qatan 18 b

* cf. Misná Yoma I, 6
** con *aleph:* cf. Misná Erubín V, 1
*** con *ayin*

Así, la Misná, aunque escrita, no está «depositada» como la Escritura. Se precisa su texto preguntando a los antiguos, es decir, a la tradición oral transmitida por los maestros vivos que quedan. Los testigos escritos del texto, los manuscritos, no constituyen autoridad.

La oralidad se mantiene así por encima de la forma escrita. ¿A qué se debe esta preeminencia, mantenida a pesar de todo, incluso contra el predominio de hecho de la cultura escrita? Sin duda, porque la Torá sigue estando viva en Israel. Y no puede seguir estando viva si cada uno de los judíos no se siente responsable de la Torá oral, de su contenido y de su formulación.

Veamos cómo Jananel ben Jusiel, maestro de Kairuán (990-1050), reacciona contra una interpretación de Rabbí Yehudá, alumno de Rabbí Aqiba, expresada a mediados del siglo II.

(49) T. B. Erubín 41 a

Gemará. Se ha enseñado: Rabbí Yehudá dijo: «Estábamos una vez sentados ante Rabbí Aqiba y era el 9 de Ab*, que había caído en víspera de sábado. Le trajeron un huevo cocido y se lo tragó sin sal. [Hizo] esto, no porque sintiera apetito del huevo, sino para mostrar a los discípulos lo que era la halaká». Pero Rabbí Yosé les dijo [a los sabios]: «¿No reconocéis en

* mes entre julio-agosto; el 9 es el aniversario de la destrucción del templo y día de ayuno

favor de mi opinión que, si el 9 de Ab cae en el primer día de la semana, se interrumpe [el ayuno] cuando todavía es de día?». Le dijeron: «¡Ciertamente!». Les dijo: «¿Qué diferencia hay para mí entre el que entra en el sábado en estado de aflicción y el que sale de él en estado de aflicción?». Le dijeron: «Si dices que se puede salir del sábado en [estado de aflicción] después de haber comido y bebido toda la jornada, ¿dirás que hay que entrar en estado de aflicción, por no haber bebido ni comido todo el día?».

Rabbenu Jananel

Y en cuanto a esto: «Se ha enseñado... el 9 de Ab había caído en víspera de sábado y trajeron ante R. Aqiba un huevo cocido y se lo tragó...». Hay una tradición* en nuestras manos según la cual, en aquella hora, Rabbí Aqiba estaba en peligro [por enfermedad] y los médicos trajeron ante Rabbí Aqiba un huevo cocido sin sal, para que se lo tragase al terminar el día. Y Rabbí Yehudá no fue preciso. Por eso él se apoyó en lo que vio y no en la razón principal por la que él* actuó así.

* qabbalá

* Rabbí Aqiba

Así, Rabbí Jananel, a partir de su propia tradición oral, «corrige» la tradición presentada por el Talmud. La Torá, para seguir siendo convincente, tiene que poder ser criticada por los que la transmiten. Esta posibilidad de criticar forma parte integrante de la oralidad vivida. En vez de aceptar directamente una tradición antigua, transmitida oralmente o por escrito, hay que escuchar lo que dice de ella el maestro vivo al que se puede consultar.

Concluyamos con unas líneas de S. Abramson, uno de los grandes maestros contemporáneos del Talmud en Jerusalén, profesor de los autores de este documento.

(50) **S. Abramson, *Sippur ha-Sefarim*** (Prólogo al libro de S. Y. Agnon, *Sepher, Sopher we-Sippur.* Tel Aviv 1978, 5-7)

(P. 5, línea 14)... Una cosa escrita es limitada...

(P. 5, líneas 22-25). Por eso los sabios de antaño ordenaron aprender «de la boca de los escribas y no de la boca de los libros». Es éste un antiguo proverbio que cita por primera vez, que sepamos, Moisés ben Ezra en su libro sobre la poesía (trad. Halper, 117; trad. Halquin, 147).

(P. 6, líneas 14-16). ¿De qué se trata? De un discípulo que está sentado ante su maestro. Pero cualquier otro hombre que estudie la Torá ¿cómo puede seguir escuchando siempre de la boca de un escriba? ¿Habrá en todas

partes un sabio para enseñarle? Se verá si no obligado a estudiar sólo de la boca de un libro. Y libros se han escrito hasta el infinito...

(P. 6, líneas 24-32). Se han compuesto libros y los tenemos a nuestra disposición, abiertos a todo el que los busque. Pero el libro no está presente más que para el que estudia lo que está escrito en él y para el que puede adquirirlo, bien copiándolo (en los tiempos antiguos) o bien comprándolo, desde la invención de la imprenta. Esto no vale para los cuentos respecto a los libros. El hombre de Israel ha experimentado siempre que, aunque él no esté en la Torá ni pueda estudiar en los libros, no por eso ha disminuido su lote en la Torá. Si no hay allí un estudio de la Torá, hay una palabra sobre el estudio. Gracias al cuento, el libro les toca a todos por herencia, incluso al que no es discípulo de un sabio. A cada uno se le concede una parte en el libro, o bien dentro o bien fuera de él. Y no sólo esto, sino que, gracias al cuento, el libro goza de una larga vida e, incluso respecto a los libros que no sirvieron en las casas de estudio, no se han dejado de contar cosas a propósito de sus autores. Ese es el camino del espíritu...

(P. 7, líneas 1-3). Realmente, cuando lees en el libro que está delante de ti, ves cómo el cuento acompañó al libro y al escritor. Encuentras allí cuentos en los libros de todas las generaciones...

(Página 7, línea 8-11). Y si quieres, puedes decir que la Torá oral, aunque se haya puesto por escrito, sigue siendo oral y que no es Torá más que porque se amplía, bien en sí misma, bien en lo que se deriva de ella. Ahora que está en tus manos este libro, una gran parte de la Torá oral está en tus manos. Puedes aprovecharte de ella a tu gusto, como hicieron nuestros predecesores cuando escribían sus palabras.

No podría decirse mejor lo que la Torá oral debe a los libros de S. Y. Agnon y a otros libros que se siguen escribiendo todavía en Israel.

III

LA TORA ORAL ES MANIFIESTA

La doctrina farisea de la Torá oral es coherente: supone la práctica de la oralidad. Esta práctica, inmemorial, se confirma en Yabné después de la destrucción del templo (año 70 d. C.) y culmina en la redacción de la Misná y en su publicación a comienzos del siglo III. Junto con la Misná y después de ella, hay que pensar en todas las colecciones de la literatura rabínica antigua: Tosefta, Midrasim halákicos, Talmudes de Jerusalén y Babilonia, Midrasim haggádicos del período talmúdico, que fueron memorizados antes de ponerse por escrito. La práctica de la oralidad se mantuvo más allá del momento en que comenzaron a escribirse algunos libros de la Torá oral, a partir quizá del siglo VI. Indiquemos finalmente que la oralidad se sigue practicando hasta nuestros días, más allá de las formulaciones orales o escritas recibidas del pasado y más acá de las formulaciones que habrán de hacerse oralmente o por escrito.

Describir esta práctica y su evolución es una tarea inmensa, que apenas se ha emprendido, a pesar de la importancia de los trabajos de B. Gerhardsson, de J. Heinemann y de A. Goldberg. Sería imposible resumir aquí esas investigaciones, y mucho más aún prolongarlas.

Frente a los textos que vamos a estudiar en esta tercera parte, por consiguiente, no nos preguntaremos cómo fueron redactados según las técnicas de la oralidad, sino que nos plantearemos más bien la cuestión: ¿cómo se manifiesta en ellos la oralidad que los concibió, formuló y transmitió?

Pensamos que esta oralidad es manifiesta en líneas generales después del contacto que ya hemos tomado con los textos estudiados en las dos primeras partes de este documento. En efecto, para hacer estos textos comprensibles, hemos tenido que situarlos en un contexto que era patentemente el de la oralidad.

Intentemos pues ahora destacar algunas consecuencias visibles de esta oralidad, que no es solamente teológica e histórica, sino también literaria. Para ello hemos de partir de unos textos que hoy están escritos. Hemos visto que, por parte judía, se tiene conciencia de esta particularidad de la Torá oral de hoy, a saber, que en gran parte está ya escrita y se sigue escribiendo.

Tomemos también conciencia de lo que escribía Z. Frankel, el pionero de la investigación talmúdica moderna, al comienzo de su larga empresa.

(51) Z. Frankel, *Beiträge zu einer Einleitung in den Talmud* (MGWJ 10 [1861] 186

El estudio del Talmud debe hacerse desde dentro: los diccionarios y las introducciones no pueden llevar a su comprensión, ya que el universo mental* del Talmud exige ser captado e interpretado por él mismo. En efecto, encontramos de manera general en él más pensamientos que desarrollos, más indicaciones que frases completas; no es raro que una palabra, una breve locución sirvan de signo para una larga serie de pensamientos. El Talmud, aunque haya sido puesto hoy por escrito, sigue siendo en muchos aspectos enseñanza oral, como lo era en sus orígenes. Lo que se recoge en él son apuntes para ayudar a la memoria, y lo que mediante él ha de ser memorizado no puede venir más que de la boca del maestro.

* *Gedankenwelt*

Estas palabras nos invitan a entrar en el Talmud si queremos comprenderlo. Y esto es imposible si uno no está metido en el Talmud, como judío y desde los cinco años. Sin embargo, Z. Frankel escribe sobre el Talmud un estudio que no está reservado a ese público solamente; en realidad, quiere sobre todo recordar que nada puede sustituir al contacto con un maestro judío vivo. En efecto, se trata de oralidad, y una anotación escrita de Torá oral no tiene sentido más que si permite encontrar concreta o mentalmente la oralidad. Pero ¿cómo recuperar la oralidad que ha desaparecido en la nota escrita, si no se la puede recibir de una oralidad que sigue estando viva en el maestro, en el seno del pueblo judío de hoy? Para salir de este círculo, hay que respetar la tradición de Israel tal como es, o sea, viviente en la actualidad. Esta condición moral tiene la ventaja de dar una seguridad que no podemos subestimar: la verificación del sentido junto a los que comprenden las cosas, ya que las viven desde dentro.

Dicho esto, no podemos soslayar una dificultad que el recurso al maestro corre el riesgo de no suprimir totalmente en cada caso. La cuestión es saber si el texto escrito que se lee es una anotación fiel al original oral, o si ha habido alguna modificación a lo largo de la anotación o después de ella. La cuestión que se plantea es más fundamental que la del establecimiento de un texto escrito fijado a partir de un buen conocimiento de la oralidad. La cuestión es la de la fiabilidad de una anotación escrita para representar una formulación oral. Planteamos esta cuestión porque hemos de hacerlo, pero no nos gustaría que bloquease indebidamente nuestro propósito. Lo hará menos aún si percibimos que hay que confiar plenamente, mientras no se demuestre lo contrario, en las anotaciones escritas de la literatura rabínica antigua. Estas anotaciones reflejan la oralidad, permiten rehacerla y comprenderla con la ayuda de los maestros judíos.

Veamos un ejemplo de esta fidelidad de la anotación escrita sobre una tradición de finales del siglo III.

Los apuntes escritos reflejan directamente el texto oral y su entonación

Este texto nos habla del orden pedagógico, no arbitrario, de las bendiciones intermedias, de las peticiones, de la gran oración comunitaria conocida con el nombre antiguo de las «Dieciocho bendiciones».

(52) T. J. Berakot II, 4, 4d

* la *Amidá* o Dieciocho bendiciones
** Dios

Rabbí Aja en nombre de Rabbí Yehosúa ben Leví: «El que organizó esta oración*, la organizó con orden: las tres primeras bendiciones y las tres últimas bendiciones [para la] alabanza del Lugar**, y las bendiciones intermedias [para las] necesidades de las criaturas. [Se comienza por] Danos la gracia del conocimiento. (a) Tú nos has dado por gracia el conocimiento, (b) acepta nuestro arrepentimiento. Tú has querido nuestro arrepentimiento, perdónanos. Tú nos has perdonado, realiza nuestra redención. Tú nos has redimido, cura nuestras enfermedades. Tú has curado nuestras enfermedades, bendice nuestros años. Tú has bendecido nuestros años, reúnenos. Tú nos has reunido, júzganos con justicia y somete a nuestros enemigos. Tú has sometido a nuestros enemigos, justifícanos en tu juicio. Tú nos has justificado, construye tu casa y escucha nuestra oración y complácete en ella».

Para ser comprendido, este texto debe decirse en voz alta con una entonación que acentúe cada frase marcada con (b) como consecuencia de la frase marcada con (a).

Así, para la primera pareja de frases que forman las dos primeras bendiciones de petición, la cuarta y la quinta:

(a) Tú nos has dado por gracia el conocimiento,

(b) acepta nuestro arrepentimiento.

Parafraseemos para hacer que se entienda lo que se dice a Dios con cierta insolencia [1], muy típica de la Torá oral cuando toma con cariño los intereses de la comunidad:

(a) Puesto que has querido que pidamos (y obtengamos) en la cuarta bendición el don gratuito del conocimiento de nuestra situación de pecadores...

(b) Concédenos ahora el arrepentimiento que te pedimos en la quinta bendición: un arrepentimiento en el que tú te complaces...

Para comprender este texto, hay que encontrar la entonación que sugiere la anotación escrita desde el comienzo hasta el fin. Si no se considera el texto escrito como una anotación al servicio de la oralidad, se corre el peligro de no comprenderlo y de dar de él una traducción falsa e ininteligible. Tal es el caso, por desgracia, de la traducción francesa de Schwab y, después de él, de la traducción alemana de C. Horovitz.

En efecto, he aquí el comienzo de la traducción de Schwab:

[1] Sobre esta «insolencia», véanse los hermosos textos reunidos por J. Heinemann, *La prière juive...*, 63-72.

(53) Traducción Schwab 40 de T. J. Berakot II, 4, 4d

R. Aja, en nombre de R. Yehosúa ben Leví, dice que el que estableció esta oración*, la organizó así: las tres primeras bendiciones y las tres últimas tienen la finalidad de celebrar a Dios. Las bendiciones de en medio se refieren a las necesidades humanas: «Favorécenos con el don de la sabiduría, o: tú nos has favorecido con ese don»; «acepta nuestro arrepentimiento, o: tú has aceptado nuestro arrepentimiento»; «perdónanos, o: tú nos has perdonado»; «líbranos, o: tú nos has librado»; «cura nuestros males, o: tú has curado nuestros males».

* la *Amidá*

Este ejemplo, que nos ofrece una tradición de finales del siglo III, nos confirma en la confianza que hay que conceder a priori a la fidelidad de las anotaciones escritas.

Lo que es verdad para un texto de finales del siglo III, es a fortiori verdad para las tradiciones más antiguas. Sin duda, es inconcebible sospechar de la fiabilidad de la anotación escrita de la Misná respecto a su oralidad. Pero si surgieran dudas para otras colecciones menos autorizadas, bastaría con observar que su estilo oral, muy especialmente el de la dialéctica de los midrasim halákicos, no permite a la anotación escrita apartarse del texto original.

Renunciemos aquí, por escrito, a ilustrar más aún esta fiabilidad de la anotación escrita. Contentémonos con observar que la fiabilidad de la anotaciones escritas es lo que hace que estas anotaciones sean difíciles de comprender en una primera lectura. Y es también lo que las hace difíciles de traducir de forma exacta y comprensible.

He aquí pues un primer rasgo en el que se manifiesta la oralidad de los textos: la oscuridad de sus anotaciones escritas, la dificultad de su presentación por escrito y en traducción. Después de percibir estas dificultades desde el primer contacto con el primer texto presentado, estamos ya inicialmente preparados para experimentar la oralidad, que es precisamente lo que intenta sobre todo este documento.

Creemos que es éste el primer rasgo que hemos de presentar, porque es el más fundamental para un acercamiento a la literatura rabínica transmitida por escrito.

Veamos otros rasgos, empezando por los más generales, que se encuentran prácticamente en todos los textos: a saber, la lengua hablada y la sabiduría popular, connaturales a la oralidad.

La oralidad se apoya en la lengua hablada y en la sabiduría popular

Empecemos por la lengua en que se expresan los textos. Esta lengua no es ya el hebreo bíblico, sino el hebreo hablado en la época de la redacción de las tradiciones rabínicas. En contra de lo que se había enseñado todavía a comienzos de este siglo, puede decirse que en general la investigación lingüística moderna, especialmente la israelita, ha establecido que el hebreo rabínico de la literatura antigua es el hebreo hablado por los judíos en tierras de Israel por aquella época antigua. El hebreo coexiste con el arameo, pero es el hebreo el que

prevalece para la literatura de los Tannaím, seguramente porque su empleo, ya tradicional antes de la destrucción del templo, era el más cómodo para asegurar la continuidad, pero también porque esta lengua se utilizaba realmente en las necesidades corrientes de la vida, de las que se ocupa la Torá oral.

Además de la lengua propiamente dicha, de su vocabulario, su morfología y su sintaxis, está el estilo, que es también en la literatura rabínica el mismo del lenguaje popular. La dialéctica rabínica se designa como «tomar y dar», lo mismo que la discusión entre el comprador y el vendedor en un mercado. Las parábolas de los lavanderos, las parábolas de los zorros (cf. texto n. 28) y otras muchas no podrían haberse redactado en hebreo si no se hubieran forjado y «rodado» en esta lengua, delante de diversos auditorios. La oscuridad de ciertas imágenes, la aspereza de ciertas articulaciones del texto son dificultades para los que, como nosotros, sólo tenemos en el texto un apunte para ayudar a la memoria de lo que se ha dicho oralmente.

Estas dificultades, características de la oralidad, como veremos más adelante, no contradicen en nada al hecho de que la Torá se expresó en la lengua y según el lenguaje del pueblo. Es verdad que toda formulación rabínica, aun descodificada, completada y restituida más allá del apunte para ayudar a la memoria, no es accesible a todos los israelitas. Pero si no es accesible, es porque el oyente carece de entrenamiento, y no porque se utilicen fórmulas abstractas o difíciles, reservadas a los intelectuales. La literatura rabínica es popular, porque la Torá de los fariseos es ante todo oral y por tanto, como hemos visto, hecha por el pueblo y para el pueblo. Esto es lo que se experimenta en el contacto con los textos; algo así como el aire que se respira. Renunciamos aquí a dar ejemplos particulares, ya que realmente en cada uno de los textos se ilustra esta evidencia.

La sabiduría existencial e histórica de los maestros de Israel

Hay que preguntarse por qué, en la literatura rabínica, hay tan pocas tradiciones atribuidas a los maestros anteriores a la destrucción del templo, en comparación con todo lo que proviene de los sabios de Yabné y de sus sucesores. La respuesta es que la Torá de los antiguos maestros, al ser Torá oral, fue en parte olvidada y destruida [2]. Es lo que, según la tradición, debió ocurrir con la Torá de Rabbí Aqiba; muchos de sus discípulos perecieron en la sublevación de Bar Kokba en 132-135 d. C. (cf. *T. B. Yebamot* 62 b).

Otra razón por la que tenemos tan pocas tradiciones anteriores a la destrucción del templo es que, en materia de halaká, lo que se había adoptado se había transmitido anónimamente y recogido en Yabné, bien como tradición

[2] El «olvido» de los antiguos maestros y de la atribución a esos maestros de tradiciones anteriores a la destrucción del templo es una dificultad real que sintieron ya los judíos de Kairuán, a finales del siglo X d. C. Sus cuestiones se dirigen a Rab Serira Gaón, que las cita y responde a ellas en su carta del año 987. Rab Serira Gaón explica el silencio de la Misná sobre los maestros antiguos por el hecho de que, según él, no había controversias antes de los primeros maestros mencionados en la Misná. En realidad, según A. Goldberg, el silencio proviene de que, antes de la época de la redacción de la Misná, no se publicaban las opiniones minoritarias. Se discutía en el colegio rabínico, se decidía por mayoría y no se publicaba la opinión de la minoría.

La «destrucción» de la Torá oral es el resultado de la destrucción de los maestros muertos en la guerra que precedió a la destrucción del templo.

anónima, bien como tradición transmitida por uno de los maestros activos en la reorganización posterior al año 70. Tal es el caso, por ejemplo, de numerosas tradiciones transmitidas por Rabbí Yehudá, alumno de Rabbí Aqiba, que, además de esta condición de alumno, es un transmisor importante de tradiciones antiguas. Se produjo de nuevo un fenómeno de este tipo, mucho más tarde, en Babilonia, donde Rab Yosef, a mediados del siglo IV, es llamado «Sinaí», porque transmitió numerosas tradiciones que, sin él, habrían sido desconocidas y olvidadas (cf. *T. B. Berakot* 64 a).

Lo que vale para la halaká, vale a fortiori para la haggadá, menos importante para la vida del pueblo, y de la que sólo ha resistido una pequeña parte a la prueba del tiempo.

Quedan sin embargo algunos restos en materia de haggadá, por ejemplo el núcleo tan rico de tradiciones recogidas en la Misná Abot y en su complemento, los Abot de Rabbí Natán.

Lo que se propone en estas colecciones, como veíamos en el primer texto citado de este documento, es una sabiduría histórica y existencial, distinta de la sabiduría bíblica y marcada por la oralidad.

Recojamos las dos primeras sentencias de esta Misná Abot, la de las gentes de la Gran Asamblea y la de Simón el Justo. En primer lugar, están formuladas en hebreo hablado, no en hebreo arcaizante a imitación del hebreo de los Proverbios o del Eclesiastés. Además, son ternarias y no binarias, como las sentencias de los Proverbios imitadas por Ben Sira. Los sabios no quisieron presentarse, o presentar a sus maestros, como continuadores de la sabiduría bíblica y escrita. Intentaron destacar una sabiduría vivida en la historia, en contacto con el pueblo, en reacción contra la situación del momento.

Es poco probable que todas las sentencias se hayan pronunciado tal como las tenemos ahora, ordinariamente ternarias. Por otra parte, tenemos algunas que no son ternarias, y citaremos una de ellas a continuación. Es difícil, y muchas veces imposible, resituar las sentencias en el contexto histórico y social que les sirvió de ocasión. Cuando es posible, como ocurre con algunas reconstrucciones bien logradas de sabios judíos como Dinur y Urbach, se percibe la Torá oral en su brote histórico y existencial.

Semejantes sentencias no se pronunciaron para ser escritas. Al ser orales, muchas de ellas se perdieron. Las que han quedado en la memoria y han sido recogidas en la literatura rabínica a partir de Yabné se han transmitido de ordinario sin que nada nos permita explicarlas directamente a partir de su contexto. Así, pues, nos hemos quedado con unas perlas que hay que colocar de nuevo en su oralidad y en la nuestra, atentos a la oralidad judía de hoy.

Escuchemos una sentencia de Hillel.

(54) **Misná Abot I, 14** (ed. Carlos del Valle, 791)

Solía (Hillel) decir asimismo: «Si yo no estoy para mí, ¿quién estará?, y si yo estoy para mí, ¿qué soy yo? Y si ahora no, ¿cuándo?».

Hoy no hay nada que nos permita encontrar el contexto en el que Hillel pronunció estas palabras. Pero no digamos demasiado aprisa que esta sentencia, según su contenido, es independiente de la historia. Si supiéramos en qué circunstancias se pronunció, veríamos sin duda cómo comprender por una parte la historia y por otra la sentencia. Pero como no lo sabemos, hemos de contentarnos con admirar la sabiduría existencial que aquí se encierra, en varios niveles de profundidad. Dejemos al lector, según su experiencia y la intensidad de su orali-

dad vivida, que explore esta sentencia.

Digamos simplemente que nos parece original tal como está en su estructura ternaria: sitúa la existencia 1) en su dimensión horizontal: el yo comparado con otras cosas o con otros yos; 2) en su dimensión vertical: el yo comparado consigo mismo, en su profundidad; 3) en su dimensión temporal: el yo captado en el instante.

Añadamos que semejante sentencia tiene todas las probabilidades de ser de Hillel, por la resonancia que encierra con lo que se sabe de él y de su experiencia religiosa. La Torá oral ¿habrá recibido de Hillel la inclinación a dar a sus sentencias sapienciales esta estructura ternaria?

La estructura ternaria, típica de la oralidad, no se impone en todos los casos. Tenemos, por ejemplo, la tradición siguiente sobre un sabio, muerto en Yabné en los años 90.

(55) **Misná Abot IV, 19** (ed. Carlos del Valle, 801)

Semuel el Pequeño decía: «*No te regocijes cuando cae tu enemigo ni te alegres cuando él tropieza, no sea que lo vea el Señor, le parezca mal y retire de él su ira*» (Prov 24, 17-18).

Semuel el Pequeño debió ser quizás, como Rabbán Yojanán ben Zakkay, alumno de Hillel. ¿Por qué se ha conservado en la Misná esta sentencia que parece ser ajena a la misma, ya que se reduce a una cita de la Escritura? También aquí nos encontramos manifiestamente con un rasgo de la oralidad. En Yabné se sabía aún, en contacto con Semuel el Pequeño, por qué era importante conservar este versículo en relación con él. Era algo que se sabía oralmente, pero no se indica en la redacción oral de la Misná por qué era importante. Y hoy tampoco lo sabemos.

Las repeticiones

Como acabamos de ver, ocurre a veces que no se sabe, que la Torá se ha olvidado. Es el riesgo que corrió la Torá al querer seguir siendo principalmente oral. Para limitar este riesgo, pero sobre todo para mantener positivamente la intensidad de una Torá que, para ser vivida, tiene que ser conocida, la Torá oral practica su oralidad y ante todo cultiva la memorización.

Recordemos que la Torá oral lleva el nombre de Misná, cosa repetida, aprendida y enseñada por repetición, y que «Misná» se distingue de «Miqra», cosa leída, Escritura (cf. texto n. 28).

La repetición se practica intensamente, por ejemplo, en Rabbán Yojanán ben Zakkay, al «que nunca se le encontró sentado en silencio, sino siempre repitiendo» (cf. texto n. 27).

No es extraño que esta práctica de la repetición haya dejado huellas en la literatura rabínica.

La interpretación de la Escritura ofrece la ocasión de formular una enseñanza que debe repetirse en cada lugar en donde ella ofrezca una ocasión. Si la interpretación estuviera redactada por escrito, no sería necesario repetirla; podría remitirse de un pasaje a otro. Pero como se trata de una anotación escrita para sostener la memoria, recoge en cada lugar la formulación oral [3].

Veamos esto a partir de la Escritura que enseña que Dios mismo estableció la pascua e hirió a los primogénitos de los egipcios.

[3] Es ésta una de las causas de la desaparición de ciertas tradiciones. Los escribas, convencidos de haber anotado ya la formulación la primera vez, dejan de anotarla luego. Si llega a faltar el comienzo del texto, no queda, al final del mismo, más que remitir a un pasaje que ha desaparecido.

(56) **Mekilta de-Rabbí Ismael s/ Ex 12, 12** (ed. Horovitz-Rabin, 23)

Y yo heriré a todo primogénito (Ex 12, 12)... ¿Debo entender por medio de un «ángel» o por medio de un «enviado»? El Talmud dice: *Y el Señor hirió a todo primogénito en la tierra de Egipto* (Ex 12, 29): no por un ángel, ni por un enviado.

(57) **Mekilta de-Rabbí Ismael s/ Ex 12, 29** (ed. Horovitz-Rabin, 43)

Y el Señor hirió a todo primogénito (Ex 12, 29)... ¿Debo entender por medio de un «ángel» o por medio de un «enviado»? El Talmud dice: *Y yo heriré a todo primogénito* (Ex 12, 12): no por un ángel, ni por un enviado.

Estos dos textos repiten la misma enseñanza a partir de dos versículos que remiten el uno al otro. El texto siguiente, más arcaico, tiene la misma formulación, pero menos desarrollada.

(58) **Mekilta de-Rabbí Simón ben Yojay s/ Ex 12, 29** (ed. Epstein-Melammed, 98)

Y el Señor hirió a todo primogénito en la tierra de Egipto (Ex 12, 29), y no por un enviado.

La haggadá de pascua recoge las mismas formulaciones refiriéndolas no sólo a Ex 12, sino también a Dt 26, que es el texto de base comentado a lo largo de la noche pascual.

(59) **Haggadá sel Pesá** (ed. Goldschmidt, 122; trad. ed. Bloch, 33, 35)

Y el Eterno nos hizo salir de Egipto con mano poderosa y brazo tenso, en una gran aparición, realizando signos y prodigios (Dt 26, 8).

El Eterno nos hizo salir de Egipto: no por un ángel, ni por un serafín, ni por un mensajero; sino que fue el Santo, bendito sea, en su Gloria, personalmente, como está dicho: *Yo recorreré el país de Egipto esta misma noche; heriré a todo primogénito en el país de Egipto, desde el hombre hasta el animal, y haré justicia de todas las divinidades de Egipto: ¡yo, el Eterno!* (Ex 12, 12).

Yo recorreré el país de Egipto: yo, no un ángel. *Yo heriré a todo primogénito:* yo, no un serafín. *Y yo haré justicia de todas las divinidades de Egipto:* yo, no un mensajero. *¡Yo, el Eterno!:* soy yo y ningún otro más que yo.

Observemos el desarrollo de la fórmula al final de nuestro texto: «¡Yo, el Eterno!: soy yo y ningún otro más que yo». Es posible que haya una intención anticristiana: el «otro» sería Jesucristo, que se atrevió a decir: «Yo soy» *(Ego eimi)*.

Las repeticiones, cuya huella conserva la anotación escrita, manifiestan no solamente la oralidad de la Torá oral, sino también su carácter lúdico. La enseñanza es más fácil cuando uno recupera su alma de niño y se complace en repetir. Los que han estudiado en ambientes judíos o participado en la liturgia de la noche pascual en una familia judía han podido experimentar este juego.

Les gusta repetir; pero también saben abreviar y economizar para conservar las fuerzas y el aliento.

La palabra abreviada

Adoptamos la fórmula la «palabra abreviada» para aludir a las riquezas desarrolladas en la tradición de la Iglesia a partir de una traducción latina, discutible, de Is 10, 23, citado por san Pablo en la carta a los Romanos (9, 28). El «verbum breviatum» o «abbreviatum» es, en la tradición cristiana, Cristo que ha «abreviado» su divinidad al tomar nuestra humanidad. Es también, según la segunda *regla* de san Francisco (9, 4), la «palabra abreviada» que sirve de modelo a los predicadores que han de predicar «con brevedad de discurso».

Esto es precisamente lo que hace la Torá oral, que se ahorra toda palabra inútil y que abreviará así el trabajo de los escribas que anotarán más tarde las formulaciones orales.

A. AHORRO DE LA NEGACION O DE LA PALABRA PRINCIPAL

Hemos visto anteriormente (cf. texto n. 16) la tradición sobre Hillel en materia de liturgia pascual. Un pasaje de la argumentación se formulaba así:

(60) Tosefta Pesahim 4, 13-14

* cf. Ex 29, 42; Nm 28, 1-8

También se puede razonar a fortiori: si el sacrificio perpetuo*, para el que [si no se hace] no se tolera la supresión, prevalece sobre el sábado, ¿no hay que concluir a fortiori que la pascua, para la que [si no se hace] no se tolera la supresión, prevalece sobre el sábado?

Vemos que la negación, que hemos suplido poniéndola entre paréntesis, falta en el original. No se trata de un error del escriba. En efecto, en el pasaje paralelo tenemos, todavía con mayor claridad, la ausencia de negación.

(61) T. J. Pesahim VI, 1

Se puede razonar a fortiori: si el sacrificio perpetuo, para el que, al [no] hacerlo, no se tolera la supresión, prevalece sobre el sábado, ¿no se debe concluir a fortiori que la pascua, para la que, al [no] hacerlo, no se tolera la supresión, prevalece sobre el sábado?

No se escribe la palabra «no». Otro ejemplo de ahorro tiene la ventaja de presentarnos una tradición importante sobre la «memoria» de Israel en los tiempos mesiánicos.

(62) Tosefta Berakot 1, 9 (ed. Lieberman, 4)

Hay que hacer memoria de la salida de Egipto..., para incluir los días del mesías (= *Misná Berakot* I, 5).

Ben Zoma les dijo [a los sabios]: «¿Es que hay que hacer memoria de la salida de Egipto en los días del mesías? ¿No se dice en otro lugar: *He aquí que vienen días, oráculo del Señor, en que no se dirá: vive el Señor que hizo subir a los hijos de Israel del país de Egipto; sino: vive el Señor que hizo subir y volver del país del norte a la raza de la casa de Israel*» (Jr 23, 7-8)?

* los sabios

* la liberación de la sumisión a los reinos extranjeros

Le* dijeron: «No es que la salida de Egipto ceda de su lugar, sino que la salida de Egipto es suplementaria a los reinos*, [siendo entonces] los reinos la cosa principal, y la salida de Egipto la cosa relativa. De forma análoga: *Tu*

nombre no se llamará Jacob, sino Israel, etc. (Gn 35, 10); no es que se le quitara el nombre de Jacob, sino que [en adelante] Jacob será suplementario de Israel, [ya que es] Israel lo principal y Jacob lo relativo.

En este texto sólo tenemos la palabra «reino» en lugar de la paráfrasis que ofrecemos al margen.

Aquí, como en el texto anterior, se ve claramente de qué se trata para evitar un contrasentido. No siempre ocurre esto, y sin duda es prudente consultar a un maestro judío [4].

Observemos en nuestro último texto la importancia de la discusión entre Ben Zoma y los sabios, hacia el año 100 de nuestra era. Una tendencia muy conocida, apoyada en una interpretación literal de Jeremías, prepara ya para huir de la historia y suprimir toda memoria, en la medida de lo posible, a partir de los tiempos mesiánicos. Los sabios, por el contrario, al representar la opinión común y autorizada, sostienen que los tiempos mesiánicos no suprimirán la memoria de la primera redención de Egipto. El cumplimiento de la historia relativiza la historia al mismo tiempo que la confirma. Relativizar no es volatilizar. Los sabios también saben interpretar la Escritura. Ponen de relieve el fundamentalismo y la incoherencia de la interpretación de Ben Zoma.

El nombre principal, Israel, relativiza el nombre ya accesorio o secundario de Jacob. El nombre de Jacob no queda suprimido ni disminuido. Al relativizarse en beneficio del nombre de Israel, crece y se ve iluminado por el nombre teóforo. Del mismo modo, la primera redención de Egipto, al hacerse relativa a la última redención, recibirá de ésta su confirmación y su luz. Este vocabulario concreto –«principal, relativo, secundario, accesorio»– mantiene la novedad imprevisible e irreductible de la última redención y respeta a Dios, que no destruye nada ni se olvida de nada de lo que ha hecho por amor. Este vocabulario podría expresar, de forma accesible a todos, la relación que hay entre la pascua judía y la pascua cristiana, entre la antigua y la nueva alianza.

[4] Hay que consultar a un maestro judío, aunque no haya dudas. Esto no siempre es posible de forma completa. Por tanto, hay inevitablemente un riesgo de error en toda presentación, incluso en la de este documento.

B. AHORRO DEL SHOCK

También se abrevia cuando, después de haber creado una tensión, se deja a cada uno de los oyentes proseguir por sí mismo lo que el texto quiere precisamente hacerle decir.

(63) Midrás Tannaím s/ Dt 14, 1 (ed. D. Hoffmann, 72)

No os dividáis... (Dt 14, 1). No seáis grupos y grupos [separados unos de otros], sino sed todos un solo grupo, como está dicho: *El que edifica en los cielos sus altas moradas y ha cimentado su grupo* sobre la tierra* (Am 9, 6). Cuando Israel, en grupo, hace la voluntad del Lugar*, sus altas moradas

* = su bóveda
* Dios

están en los cielos. Pero si Israel no se agrupa ni hace la voluntad del Lugar, entonces, si se puede decir...

De forma semejante, dices: *El es mi Dios, y yo lo celebro* (Ex 15, 2); cuando le doy gracias, he aquí que él es celebrado [que él es hermoso]. Pero si no le doy gracias, entonces, si se puede decir...

De forma semejante dices: *Porque invocaré el nombre del Señor; vosotros, ¡exaltad a nuestro Dios!* (Dt 32, 3). Cuando invoco su nombre, hay grandeza para nuestro Dios. Pero si no invoco su nombre, entonces, si se puede decir...

De forma semejante: *Nadie es como el Dios de Yesurún* (Dt 33, 26). Cuando Israel es recto* y hace la voluntad del Lugar, nadie es como Dios. Pero si Israel no es recto y no hace la voluntad del Lugar, entonces, si se puede decir...

De forma semejante dices: *A ti levanto mis ojos, que estás sentado en los cielos* (Sal 123, 1). Porque por causa de mí estás sentado en los cielos. Pero si yo no estuviese allí, entonces, si se puede decir...

* *yesarim,* juego de palabras con *Yesurún*

El lector de este texto es probablemente un oyente estimulado a completar con temor, temblando y asombrándose, lo que no se dice: que Dios, si Israel está dividido, está, por así decir, dividido, etc., hasta decir que, si Israel no existiera, con sus ojos vueltos hacia Dios, éste, por así decirlo, no sería rey en los cielos (!).

Es un juego divertido; finalmente, el corazón se siente tocado por esta identificación, por así decirlo, de Israel con su Dios.

C. LAS ALUSIONES

El texto, al funcionar como una ayuda de la memoria, se contenta muchas veces con indicar lo que normalmente se conoce y no requiere ninguna explicación para los oyentes.

Algunas de estas alusiones resultan hoy indescifrables, mientras que otras se salvan porque la Torá oral mantuvo en otros lugares la memoria de una explicación sobre el punto aludido.

Así, le debemos a Rasi la fábula tan bonita del zorro, que el Talmud, al comentarla, no creyó necesario narrar.

(64) T. B. Sanedrín 38b-39a

Como dijo Rabbí Yojanán: «Cuando Rabbí Meír explicaba su lección, exponía un tercio de la tradición oída*, un tercio de haggadá, un tercio de parábolas». Y Rabbí Yojanán dijo: «Rabbí Meír tenía 300 parábolas de

* *sema'ata = halaká,* en este caso

zorros y nosotros sólo tenemos tres: *Los padres comieron agraces, y los hijos sufrieron la dentera* (Ez 18, 2); *Balanzas justas y pesos justos* (Lv 19, 36); *El justo se libra de sus angustias, y el malvado ocupa allí su lugar»* (Prov 11, 8).

Rasi s/ Abot yoklu Boser (los padres comieron agraces)

Es una parábola de un zorro que engañó a un lobo y le hizo entrar en el patio de los judíos, para preparar con ellos lo necesario para la comida y para comer con ellos durante el sábado. Pero cuando entró, se agruparon contra él con bastones. Y él vino a matar al zorro. [Este] le dijo: «Te han golpeado sólo por culpa de tu padre, porque él una vez se puso a ayudarles a preparar la comida, pero luego se comió los trozos mejores». El le dijo: «¿He sido golpeado por culpa de mi padre?». Le dijo: «Sí. *Los padres comieron agraces, etc.* (Ez 18, 2). Pero ven conmigo y te mostraré un sitio en donde se come y queda uno saciado».

Fue con él a un pozo, en cuyo brocal habían puesto una viga de la que pendía una maroma, y de las dos puntas de la maroma colgaban dos cubos. El zorro entró en el cubo superior, hizo peso y bajó hasta abajo, mientras que subía el cubo inferior. El lobo le dijo: «¿Por qué has entrado ahí?». Le dijo: «Aquí hay carne y queso para comer y saciarse». Le mostró el reflejo de la luna en el agua, que se parecía a un círculo parecido a un queso redondo. Le dijo: «¿Y cómo bajaré yo?». Entró, hizo peso y bajó, mientras que subía el cubo donde estaba el zorro. Le dijo: «¿Cómo volveré a subir?». Le dijo: *«El justo se libra de sus angustias, y el malvado ocupa allí su lugar* (Prov 11, 8). ¿No está escrito: *Balanzas justas y pesos justos»* (Lv 19, 36)?

Observemos que Rasi nos ofrece una sola fábula, donde se utilizan todos los versículos, y no tres. ¿Fue él el que inventó la fábula o nos presenta una fábula que corresponde a otra versión del Talmud?

También le debemos a él la aclaración de una alusión en otro sitio del Talmud.

(65) **T. B. Taanit 8 a**

Rabbí Ammí dijo: «La lluvia no cae más que para los que tienen fe, como está dicho: *La verdad germinará de la tierra y de los cielos penderá la justicia»* (Sal 85, 12). Y Rabbí Ammí dijo: «¡Ven y mira cuán grandes son los que tienen fe! ¿De dónde se ve? De 'la comadreja y el pozo'. Y si se puede creer en una comadreja y un pozo, ¡cuánto más habrá que creer en el Santo, bendito sea!».

Rasi s/ mi-Huldá u-Bor *(de la comadreja y el pozo)*

Aquí mataron a dos personas. Esto se encuentra en la haggadá. Historia que sucedió a un joven que había prometido a una joven casarse con ella. Ella le dijo: «¿Quién es testigo?». Había allí un pozo y una comadreja. El joven dijo: «El pozo y la comadreja son testigos de la cosa». Pasaron los días, y él violó su promesa. Se casó con otra mujer y tuvo dos hijos. Uno cayó en el pozo y murió; al otro le mordió la comadreja y murió. Su mujer le dijo: «¿Qué es lo que ocurre, que los dos mueren de una muerte extraña?». El le dijo: «Así ocurrió...».

Desde el punto de vista del contenido, observemos la intensidad del mensaje expresado por un razonamiento a fortiori: si los seres irracionales, de una manera u otra, no engañan, ¡cuánto más tiene que cumplir su palabra el hombre y creer en Dios!

D. LA ENSEÑANZA IMPLICITA - INVITACION, PUESTA A PRUEBA

Es característico de la Torá oral que no siempre formula la intención o el nivel más profundo de la enseñanza que transmite. Parece que se trata de una realidad análoga a la que atestigua el Nuevo Testamento, cuando presenta a Jesús hablando en parábolas (Mt 13, 10-15 par).

Veamos un ejemplo en donde este hecho es palpable y otro en que no lo es tanto.

(66) **Mekilta de-Rabbí Simón ben Yojay s/ Ex 12, 12** (ed. Epstein-Melammed, 14)

Y recorreré el país de Egipto... (Ex 12, 12), como un rey que pasa de un país a otro.

(67) Mekilta de-Rabbí Ismael s/ Ex 12, 12 (ed. Horovitz-Rabin, 23)

Y recorreré el país de Egipto... (Ex 12, 12). Rabbí Yehudá dijo: «Como un rey pasa de un lugar a otro».

Citamos los dos textos para ilustrar de nuevo el valor de Rabbí Yehudá, alumno de Rabbí Aqiba, como transmisor de tradiciones antiguas. Pero lo hacemos sobre todo para mostrar que la formulación, casi idéntica en las dos versiones, se ha buscado expresamente.

¿Qué significa la imagen? El Señor, que anuncia su intención de recorrer Egipto para herir a los primogénitos, es comparado con un rey. Un rey tiene efectivamente el poder de pasar de un lugar a otro y de infligir un castigo por donde pasa. El texto podría decir lo siguiente: si un rey tiene tal poder, a fortiori lo tendrá Dios. O también, cuando se recuerda el mensaje que antes veíamos (cf. textos n. 56 a 59), de que es Dios mismo el que actúa, el texto puede decir lo siguiente: aunque Dios es más que un rey, actúa lo mismo que un rey de la tierra.

En realidad, una vez más, Rasi nos ayuda a comprender la Torá oral desarrollando lo que está implícito.

(68) Rasi s/ Ex 12, 12

Y yo pasaré... (Ex 12, 12), cómo un rey que pasa de un lugar a otro, y de una sola pasada y en un solo instante todos quedan heridos.

El Señor, infinitamente superior a un rey terreno, pasa de un lugar a otro hiriendo a todos los primogénitos en un solo instante.

Podríamos decir que la formulación antigua sigue estando deliberadamente implícita. Esto parece típico de la Torá oral: no formula el alcance de la enseñanza que transmite. Aquí hay probablemente algo más que la intención de abreviar, que veíamos anteriormente. Hay una invitación o una especie de puesta a prueba del oyente o del lector [5]. El lector con prisas será ciego a la invitación. Le deseamos que no se crea neciamente superior a un texto que no tiene tiempo para comprender.

Otro ejemplo nos parece que atestigua esta profunda pedagogía de la Torá oral, que podría también expresarse así: ¿por qué facilitar la tarea a los que no están dispuestos a esforzarse en comprender la Torá o que, de todas formas, no tardarán en quedarse a medio camino?

[5] La parábola no es inmediatamente descifrable; exige un esfuerzo, un compromiso del oyente (cf. Mt 13,16-17.34).

(69) Mekilta de-Rabbí Ismael s/ Ex 20, 8 (ed. Horovitz-Rabin, 229)

Recuerda (Ex 20, 8) y *observa [el sábado]* (Dt 5, 12). Recuérdalo antes y obsérvalo después. A partir de esto, dijeron: «Se añade lo profano a lo santo.

Parábola: [esto se parece] a un lobo que deja sitio delante de él y detrás de él».

La parábola del lobo es comprensible en un primer nivel. El lobo, que inspira miedo y puede destruir, significa el carácter divino del sábado. El sábado, encuentro privilegiado con Dios, inspira miedo y su violación voluntaria merece la pena de muerte. Hay que «recordar» el sábado antes de que venga y «observarlo» después. Parece posible aplicar la parábola en otro nivel de interpretación. Habría que razonar a fortiori: si ante un animal feroz tomas por miedo las debidas distancias, más acá y más allá de su campo de acción maléfica, ¡cuánto más tendrás que aumentar, por temor y por amor, tu atención antes y después de tu encuentro con Dios en el sábado!

Este razonamiento a fortiori por contraste es muy corriente en la Torá oral de Israel. Observemos que aparece expresamente en el Nuevo Testamento: la parábola del juez inicuo y de la viuda (Lc 18, 6-8), palabras de Jesús sobre la oración de petición (Mt 7, 9-11; Lc 11, 11-13), por no citar más que dos ejemplos. Este mismo razonamiento parece estar implícito también en la parábola del ciego que guía a otro ciego (Lc 6, 39): si un maestro ciego conduce a un discípulo ciego, seguramente lo llevará al agujero. Dios, maestro compasivo, cuando guía al que lo imita, ¿no lo conducirá a la compasión? Se vería así un vínculo orgánico entre la parábola (v. 39) y el versículo siguiente: «Todo discípulo bien formado será como su maestro» (v. 40), que lo liga todo con el tema de la imitación de Dios que precede (v. 36-38).

Señalemos además los razonamientos a fortiori por contraste, frecuentes en las cartas de Pablo, especialmente en la carta a los Romanos (5, 9.10.15.17.20; 6, 10.23).

Así, la Torá oral, según las necesidades, desarrolla más o menos la formulación de su mensaje. De la parábola del lobo, enigmática, a propósito del sábado, se pasa a la parábola, más explícita, del ciego que conduce a otro ciego, a propósito de la imitación de Dios, y se llega a formulaciones francamente explícitas, como la parábola del zorro que narró Rabbí Aqiba poco antes de morir.

(70) T. B. Berakot 61 b (traducción D. de la Maisonneuve)

Sucedió que el reino perverso* declaró que Israel no se ocupase ya de la Torá. Pappos ben Yehudá fue a ver a Rabbí Aqiba y lo encontró reuniendo asambleas públicas para ocuparse de la Torá. Le dijo: «Aqiba, ¿no tienes miedo del reino*?». Aqiba le respondió: «Voy a mostrarte por una parábola a qué se parece nuestra situación. Es comparable a un zorro que acudió junto a un arroyo. Al ver a los peces reunirse y huir de un sitio para otro, les dijo: "¿Por qué huís?". Le respondieron: "Huimos de las redes que nos tienden los hombres". Les dijo: "Si queréis, podéis subir a tierra firme y viviremos juntos, vosotros y yo, como vivían mis padres con vuestros padres". Le replicaron: "¿Y eres tú de quien dicen que eres el más astuto de los anima-

* El imperio romano. No hay datos de esta medida antes de la sublevación del 132-135

* El imperio romano

les? ¡No eres astuto, sino estúpido! En efecto, si en nuestro ambiente vital tenemos miedo, ¡cuánto más hemos de temer ir a un sitio que es nuestra muerte!".

Lo mismo pasa con nosotros: si ahora tenemos miedo, cuando estamos sentados y ocupados en la Torá, de la que dice la Escritura: *Es la vida y la duración de tus días* (Dt 30, 20), ¡cuánto más deberíamos temer si la abandonásemos y la dejásemos!»...

Un razonamiento a fortiori por contraste, en donde se opone la verdadera vida a la muerte falsa, está plenamente de acuerdo con las oposiciones de Pablo antes mencionadas, pero también con las palabras de Jesús: «El que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por mí y por el evangelio, la salvará» (Mc 8, 35 par).

Veamos ahora los razonamientos a fortiori por contraste de Rabbí Aqiba, el maestro genial que sabe consolar a Israel por la destrucción del templo.

(71) T. B. Makot 24 a-b

En el pasado, Rabbán Gamaliel, Rabbí Elazar ben Azariá, Rabbí Yehosúa y Rabbí Aqiba iban por el camino. Oyeron la voz de la multitud romana en Pozzuoli*, a una distancia de 120 millas**. Se pusieron a llorar, pero Rabbí Aqiba reía. Le dijeron: «¿Por qué ríes?». Les dijo: «Y vosotros, ¿por qué lloráis?». Le dijeron: «Los paganos que se postran ante las estatuas e inciensan a los ídolos viven en la seguridad y en la tranquilidad; pero, entre nosotros, el *escabel de los pies de nuestro Dios** (Sal 99, 5; 132, 7; Lam 2, 1) ha sido quemado por el fuego, ¿y no vamos a llorar?». Les dijo: «Por eso me río. Si esto es así para los que violan su voluntad, ¡cuánto más lo será para los que hacen su voluntad!».

* puerto en la bahía de Nápoles (cf. Hch 28, 13s)

** unos 170 km

* el templo

Otra vez, iban a Jerusalén y, al llegar al monte Scopus, rasgaron sus vestiduras. Al llegar luego a la montaña del templo, vieron un zorro que salía del Santo de los santos. Se pusieron a llorar; pero Rabbí Aqiba reía. Le dijeron: «¿Por qué ríes?». Les dijo: «¿Por qué lloráis vosotros?». Le dijeron: «En el lugar del que se escribió: *Y el extraño* que se acerque será ajusticiado* (Nm 1, 51), he aquí que ahora han entrado los zorros, ¿y no vamos a llorar?». Les dijo: «Por eso me río».

* = no-levita

Está escrito: *Tomaré conmigo por testigos, testigos dignos de fe, al sacerdote Urías y a Zacarías, hijo de Baraquías* (Is 8, 2). ¿Qué viene a hacer Urías al lado de Zacarías? En efecto, Urías es del primer templo, mientras que Zacarías es del segundo. Pero, en realidad, la Escritura ha hecho depender la

profecía de Zacarías de la de Urías. En la profecía de Urías está escrito: *Por eso, por causa de vosotros, Sión será labrada como un campo, etc.* (Miq 3, 12; Jr 26, 18-20). Y en la profecía de Zacarías está escrito: *Los ancianos y las mujeres de edad se sentarán de nuevo en las plazas de Jerusalén...* (Zac 8, 4). Mientras estaba sin cumplirse la profecía de Urías, tenía miedo de que no se cumpliera la profecía de Zacarías. Ahora que se ha cumplido la profecía de Urías, es cierto que la profecía de Zacarías está a punto de cumplirse». Entonces le dijeron: «Aqiba, nos ha consolado; Aqiba, nos has consolado».

Rabbí Aqiba, no conformista, no vacila en chocar con sus maestros y en innovar ante ellos, por fidelidad a la Torá que es vida y consuelo. No cabe duda de que hay que lamentar la destrucción del templo, como hizo Jesús (Lc 19, 41-44) y llevar luto por Jerusalén. Pero después de la destrucción tiene que venir la reconstrucción; después de la muerte, la vida; después del llanto, el gozo, según las palabras de Isaías (66, 10): «Alegraos con Jerusalén, exultad en ella, todos los que la amáis. Estad con ella en la alegría, todos los que habéis hecho luto por ella».

Si no tuviéramos estas magníficas explicitaciones de Rabbí Aqiba y de otros muchos maestros de Israel, no podríamos descifrar la enseñanza implícita de la tradición de Israel y del Nuevo Testamento. La Torá oral explica, enseña a explicar e invita a explicar.

El recurso espontáneo a las parábolas y a las imágenes populares

El último texto nos presentaba la intuición genial de Rabbí Aqiba captando el gozo en medio de la desolación de Jerusalén. La Torá oral, por su intensidad vivida, por su contacto incesante con la Escritura y con la sabiduría popular, encuentra instintivamente la palabra o la imagen que más impresiona. El vínculo tan estrecho entre los maestros y los discípulos hace que no se olviden nunca estas intuiciones inimitables. Tenemos entonces la oportunidad de encontrarnos frecuentemente con las palabras vivas, las *ipsissima verba* del maestro.

Dos ejemplos de palabras de Rabbí Aqiba nos permiten ilustrar este punto: la Torá oral brota de las necesidades de la vida. En ambos casos, Rabbí Aqiba se ve obligado a hablar, y a hablar de forma impresionante y convincente.

(72) T. J. Taanit III, 4, 66 c-d

* = decretó

Rabbí Eliezer hizo* una mortificación, pero la lluvia no cayó. Rabbí Aqiba hizo la mortificación, y la lluvia cayó.

Entró y dijo ante ellos: «Voy a mostraros por una parábola a qué se parece esta cosa. [Se parece] a un rey que tenía dos hijas. Una era descarada y la otra correcta. Cuando la descarada pedía y entraba ante él, él decía: «¡Que se le conceda lo que pide y que se vaya!». Pero cuando la correcta entraba ante él, él entretenía sus deseos [de satisfacerla], porque le gustaba oír su conversación.

Pero, ¿está permitido decir esto? En realidad, [Rabbí Aqiba dijo esto] para no profanar el nombre de los cielos a propósito de Rabbí Eliezer.

Rabbí Aqiba tenía que hacer cesar cuanto antes las quejas y murmuraciones contra su maestro Eliezer.

Surge entonces la parábola, en arameo, y no en hebreo, lo cual es muy extraño y podría ser un signo complementario de la autenticidad de las palabras de Rabbí Aqiba. Este le da la vuelta a la situación: el hecho de que Rabbí Eliezer no sea escuchado es precisamente la consecuencia de su grandeza.

El Talmud se pregunta entonces si es posible deformar así la realidad y responde que se puede modificar la realidad para honrar a un maestro y defenderlo contra la malevolencia de otros.

También se podría, al parecer, ver en la espontaneidad fulgurante de Rabbí Aqiba la expresión de su humildad y de su amor al maestro. Rabbí Aqiba, sinceramente, ve a su maestro, no escuchado, mayor que él; se ve a sí mismo, escuchado, como si fuera la hija descarada del rey.

En el texto siguiente, Rabbí Aqiba aparece encarcelado poco antes de su martirio. Uno de sus jóvenes discípulos, Rabbí Simón ben Yojay, le urge para que le enseñe. Rabbí Aqiba dice por qué no quiere enseñar a su discípulo.

(73) T. B. Pesahim 112 a

Rabbí Aqiba ordenó cinco cosas a Rabbí Simón ben Yojay, cuando estaba encerrado en la prisión.

El* le dijo: «Maestro, enséñame la Torá». Le contestó: «No te enseñaré». Le dijo: «Si no me enseñas, se lo diré a Yojay mi padre y te denunciará al reino*». Le contestó: «¡Hijo mío! Más que mamar el ternero, quiere la vaca amamantarlo». El le dijo: «¿Quién está en peligro? ¿No es el ternero el que está en peligro...?».

* R. Simón ben Yojay

* las autoridades romanas

Por amor a la Torá, el discípulo está dispuesto a correr el peligro de muerte para ser enseñado. Rabbí Aqiba, que acabará aceptando enseñarle, al principio se retrae. Bajo la presión del peligro y del amor a su discípulo, presenta la imagen «vulgar» de la vaca y el ternero. Es típico de la Torá oral valorar el lenguaje del pueblo, que prefiere explicar la vida a partir de la «vulgaridad» de la calle, del mercado y del mundo femenino, más que a

partir del marco «protegido» de la casa de estudio.

Rabbí Aqiba ordenó o, mejor dicho, recomendó cinco cosas a su discípulo y utiliza en cada ocasión un lenguaje muy colorido, en el que «al gato se le llama gato».

La imagen de la vaca y del ternero, inolvidable, la recogerá la Torá oral siglos más tarde [6] para expresar el amor de Dios que ama más que es amado, y para justificar la oración de petición. En efecto, ¿quién nos dice que Dios no se siente más satisfecho de que le pidamos algo que nosotros de recibir lo que le pedimos? La petición es quizás más preciosa a los ojos de Dios que la alabanza.

[6] En labios de un gran maestro del movimiento hassídico, el Magid Dov Baer de Mezeritch que dirá, con esta imagen de la vaca y del ternero, que «Dios se alegra más de colmar a sus criaturas que sus criaturas de verse colmadas».

La improvisación

Acabamos de ver varias improvisaciones espontáneas, hechas bajo la presión de las circunstancias, para consolar, para defender a un maestro querido, para negarse a enseñar a un discípulo amado. Hay además un terreno en el que se recomienda y hasta se impone la improvisación, la renovación constante. Este terreno es el de la oración, parte muy importante de la Torá oral, uno de los tres pilares sobre el que se basa el mundo según Simón el Justo (cf. texto n. 1).

(74) **Misná Abot II, 13** (ed. Carlos del Valle, 793s)

R. Simón decía: «Ten cuidado en la recitación del *sema* y de la oración. Cuando ores, no hagas de tu oración algo rutinario, sino que ha de ser un acto (de petición) de clemencia y gracia a Dios, bendito sea, como está escrito: *porque es un Dios clemente y misericordioso, paciente y magnánimo, que se arrepiente del mal* (Jl 2, 13). No te hagas prevaricador ante ti mismo».

(75) **Misná Berakot IV, 4** (ed. Carlos del Valle, 52)

R. Eliezer dice: «Si uno hace de su oración algo rutinario, su oración no es oración».

R. Yehosúa dice: «Si uno pasa por un lugar peligroso, puede decir una oración breve, como: «Salva, oh Dios, a tu pueblo, al resto de Israel. En todo cruce de caminos estén presentes ante ti sus necesidades. Bendito seas tú, Señor, que escuchas la plegaria».

(76) T. B. Berakot 21 a

Y Rab Yehudá dice que Semuel dijo: «El que rezó ya y entra en una sinagoga y encuentra allí a una comunidad rezando, si puede decir algo nuevo en su oración, que comience de nuevo a rezar. Si no, que no comience de nuevo a rezar».

(77) T. J. Berakot IV, 3 8a

Misná Berakot IV, 4: Rabbí Eliezer dice: «Si uno hace de su oración algo rutinario...»..

Rabbí Abbahu, en nombre de Rabbí Elazar, dijo: «Que al menos no sea parecido a alguien que lee una carta». Rabbí Aja en nombre de Rabbí Yehosúa: «Hay que decir en ella* algo nuevo cada día».

* en la oración

Estos textos atestiguan la obligación de renovar la oración, no sólo la oración facultativa individual, sino la oración de obligación comunitaria. Los maestros mencionados van desde la época de Yabné (finales del siglo I) hasta comienzos del siglo IV (Rabbí Aja). Rabbí Eliezer y Rabbí Yehosúa, que enseñan que la oración no puede ser rutinaria, quieren decir que, dentro del marco pedagógico que dan el contenido y el orden de las bendiciones, hay que improvisar o, por lo menos, renovar en parte la formulación de la oración. Estos dos maestros reflejan una práctica anterior a la destrucción del templo.

Estos datos justificarían que se empezase a suponer, en las oraciones de la tradición de Israel y en las que aparecen en el Nuevo Testamento, que se trata de oraciones improvisadas.

En realidad, este carácter improvisado no es tan evidente en el texto de una oración en sí misma; se deduce más bien de la comparación que puede hacerse entre varias oraciones emparentadas entre sí. Pongamos un ejemplo de esta comparación.

La variedad de las versiones originales

Ya hemos indicado la importancia de las investigaciones de J. Heinemann para un conocimiento mejor de la oralidad de la tradición de Israel. En su libro *Prayer in the Talmud,* J. Heinemann dedica un capítulo al desarrollo de las oraciones y al problema del «texto original» (p. 36-76). Sacamos de este capítulo un ejemplo acompañado de su comentario.

[Que] resucitas a los muertos,	Que despiertas a los que duermen y reanimas a los que están amodorrados, que haces hablar a los mudos, que liberas a los cautivos	Que despiertas a los que duermen, que reanimas a los que están amodorrados,
sostienes a los que vacilan y curas a los enfermos y liberas a los cautivos	y que sostienes a los que vacilan y que levantas a los encurvados	que sostienes a los que vacilan y curas a los enfermos y liberas a los cautivos
(Bendición *Geburot* de la *Amidá;* Birnbaum, 83)	*(Nismat kol hay* rito askenazí; *Ibíd.*, 331)	*(Nismat,* rito de Maimónides, manuscrito)

Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que liberas a los cautivos.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que despiertas a los que duermen.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que reanimas a los amodorrados.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que haces hablar a los mudos.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que abres los ojos de los ciegos.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que levantas a los encurvados.
Bendito eres, Señor, Dios nuestro, que elevas a los humildes, etc.
(Birkot ha-Sarar, según el *Seder Hibbur Berakot).*

Que humillas a los arrogantes
y elevas a los humildes.
Que liberas a los cautivos,
y rescatas a los atormentados
y ayudas a los pobres
(emet weyassib: Birnbaum, 79).

¡Apoyo de los que vacilan, respóndenos!
¡Ayuda de los pobres, sálvanos!
¡Redentor y salvador, haznos prósperos!
(We besech, Thee, o Lord, save us!: Piyyût for Simbat Tôrâh, rito askenazí; Birnbaum, 705)

Comentario

"No es necesario suponer que el «autor» de *Nismat,* por ejemplo, tomara por modelo la bendición de *Geburot,* o que el «autor» de *Birkot ha-Sarar* hiciera lo mismo con *Nismat* y que los dos transfirieran intencionalmente estas fórmulas de un contexto a otro. Es más bien cada autor el que desea componer su propia oración de alabanza a Dios, utilizando estas fórmulas familiares que le venían a la mente sin vacilar (y quizás incluso sin que se diera cuenta). Por esta razón, no reprodujo el número o el orden de las diversas proposiciones en su «fuente»; tampoco dudó en romper la larga serie de fórmulas consecutivas tal como aparecen en la *Amidá* y en *Nismat,* ni de distribuirlas entre las oraciones separadas de las *Birkot ha-Sarar.* Por consiguiente, no necesitamos hablar de la «influencia» de otra oración, cuando una versión particular contiene notas adicionales que no se encuentran en ninguna de las otras versiones...".

Así, pues, la variedad de «versiones originales» es un signo manifiesto de la oralidad de cada versión, salida de la creatividad de la Torá vivida.

Lo que vale para la oración vale también para toda la Torá oral, especialmente para la haggadá, como indica Heinemann en la obra citada (p. 56). Recordemos también que la oralidad reivindica sus derechos cuando se intenta injustamente armonizar los textos en el terreno de la halaká, por ejemplo para los midrasim halákicos. El método ecléctico utilizado por L. Finkelstein para su edición crítica de *Sifré Deuteronomio,* severamente criticado en su tiempo, ha servido negativamente de revelador: para un texto de la tradición oral, hay que seguir una de las versiones más bien que intentar encontrar la «versión original» y mucho menos fabricar una por propia cuenta. Esto no hace inútil, evidentemente, la búsqueda de variantes de una versión determinada.

La plasticidad de los montajes

Es inútil, como hemos visto, buscar una versión original por encima de las versiones paralelas que existen para muchas oraciones y para otras tradiciones halákicas o haggádicas en la literatura antigua. Esta variedad se experimenta igualmente cuando se comparan ciertos montajes que utilizan motivos comunes, en un orden diferente, a partir de una ocasión diferente.

Lo que aquí nos interesa no es la variedad de las formulaciones, de la que hemos tratado anteriormente, sino la diversidad de los montajes.

Veamos dos montajes que sería inútil empeñarse en reducir el uno al otro. La hipótesis de que se trata de dos composiciones originales de la Torá oral es más sencilla. La oralidad, cuya existencia conocemos, nos dispensa de cargar con la prueba.

El primer texto, del Talmud de Jerusalén, *Makot,* se relaciona con la Misná, tratado *Makot* (II, 4), que discute de las ciudades de refugio establecidas según la Escritura (Nm 35, 14), en las que un homicida por inadvertencia puede escapar de la venganza privada.

(79) T. J. Makot II, 7 31 d

Se ha enseñado: Rabbí Eliezer ben Yaaqob dijo: «*Refugio* (Nm 35, 13). [La palabra] *refugio* estaba escrita en el cruce de los caminos para que el homicida viera lo que estaba escrito y fuera [allá]». Rabbí Abún dijo: «Una especie de mano le indicaba el camino». Rabbí Pinjas dijo: «*Bueno y recto* (Sal 25, 8). ¿Cómo es bueno cuando es recto y cómo es recto cuando es bueno? *En virtud de esto, muestra el camino a los pecadores* (Sal 25, 8), es decir, muestra el camino del arrepentimiento».

Se preguntó a la sabiduría*: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Ella respondió: «*La desgracia perseguirá a los pecadores*» (Prov 13, 21). Se preguntó a la profecía*: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Ella respondió: «*El alma que peca, ésa morirá*» (Ez 18, 4). Se preguntó al Santo, bendito sea: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Respondió: «Que se arrepienta y goce de la expiación. Y es lo que está escrito: *En virtud de esto, muestra el camino a los pecadores* (Sal 25, 8): muestra a los pecadores el camino para que se arrepientan».

* los hagiógrafos o escritos

* los profetas

El peligro de muerte que pesa sobre el homicida es muy serio. Por eso, según nuestro texto, la tradición había colocado letreros indicadores para ayudar al fugitivo. Esto refleja ya la bondad del Señor. Entonces es natural seguir con un desarrollo homilético sobre la bondad del Señor que quiere la vida y no la muerte. Pues bien, el pecador, mientras no se arrepiente, está amenazado de muerte. Por eso Dios, según el salmo, muestra el camino a los pecadores.

De este modo se conjugan tres unidades:

– la tradición sobre las ciudades de refugio;

– la interpretación de Rabbí Pinjas sobre el Sal 25;

– la pregunta hecha a dos partes de la Escritura personificadas, luego a Dios mismo, y la respuesta de Dios.

Evidentemente, la tercera unidad es la que constituye la cima pedagógica del montaje. La comparación con el segundo montaje muestra que el texto del Talmud de Jerusalén es incompleto: en la tercera unidad del Talmud falta la pregunta dirigida a la Torá personificada.

(80) **Pesiqta de Rab Kahana. Pisq. 24** (ed. Mandelbaum, p. 355)

El Señor es bueno y recto; en virtud de esto, muestra el camino a los pecadores (Sal 25, 8).

Este versículo crea dificultades, si se le escucha con intensidad. En efecto, si el Señor es bueno, tiene que conceder gracia; si es recto, tiene que castigar a los malos y recompensar a los justos. ¿Cómo «cumplir» la primera parte, difícil, del versículo? Lo sabemos ya ciertamente: con ayuda de la segunda parte del versículo. Pero el predicador va a dar un rodeo para enseñar a sus oyentes, y a nosotros, una cosa importante.

* los hagiógrafos o escritos

Se preguntó a la sabiduría*: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Ella respondió: «*La desgracia perseguirá a los pecadores*» (Prov 13, 21).

* los profetas

Se preguntó a la profecía*: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Ella respondió: «*El alma que peca, ésa morirá*» (Ez 18, 4).

* el Pentateuco

Se preguntó a la Torá*: «¿Cuál es el castigo del pecador?». Y respondió: «*Que traiga un sacrificio por el pecado y gozará de la expiación.* Es lo que está escrito: *El Señor es bueno y recto y muestra el camino a los pecadores*» (Sal 25, 8).

Rabbí Pinjas dijo: «¿Cómo es bueno cuando es recto y cómo es recto cuando es bueno? *En virtud de esto, muestra el camino a los pecadores,* es decir, muestra a los pecadores el camino para que se arrepientan. Así es como Oseas exhorta a Israel y le dice: *Vuelve, Israel...*» (Os 14, 2).

La Pesiqta de Rab-Kahana es una colección de tradiciones homiléticas sobre las lecturas litúrgicas de la Torá o de los profetas, establecidas en tierra de Israel para ciertos sábados y para los días de fiesta.

La lectura profética de la *Pisqa* (= capítulo) 24 es Os 14, 2s: «Vuelve *(Subá),* Israel, al Señor, tu Dios...», establecida para el sábado que cae en medio de los 10 días de arrepentimiento *(Tesubá)* entre las fiestas de Ros-ha-Saná y Kippur.

Nuestro pasaje es una «apertura». El predicador parte del Sal 25, 8, que va a «abrir» el sentido de Os 14, 2s. En efecto, por medio de Oseas, el Señor indica con palabras el camino, según el salmo. Para convencerse de ello, basta con preguntarle a él mismo, más allá de la Escritura.

Esta es la respuesta que puede ofrecer la Torá, porque es oral. Incluso la Torá escrita, el Pentateuco (Lv 5, 9), no da una respuesta al pecador que se desespera y cree imposible volver a Dios. En efecto, en la época de la homilía, hacia el 350 d. C., hace ya tiempo que está destruido el templo y no pueden hacerse sacrificios de expiación. Tan sólo el arrepentimiento, la vuelta a Dios, dará la vida. Dios mismo –por boca del predicador que, en nombre de la comunidad, dice la Torá oral– proclama que el arrepentimiento concede la expiación. Esta palabra

directa supera cualquier otra formulación, incluso la de la Torá escrita.

El Talmud de Jerusalén y la Pesiqta de Rab Kahana son colecciones contemporáneas, salidas de las mismas escuelas rabínicas de la tierra de Israel entre los siglos III y V. Abundan en versiones paralelas de detalle y en montajes también paralelos.

La plasticidad de la Torá oral explica la variedad de los montajes. En el Talmud se parte de la realidad jurídica de las ciudades de refugio para desembocar en la realidad homilética del arrepentimiento. No se podría ilustrar mejor que no hay que hacer ninguna separación entre la halaká y la haggadá, entre el derecho y la espiritualidad. En la Pesiqta de Rab Kahana, totalmente haggádica, se parte de la Escritura (Salmo) para desembocar en la Escritura (Oseas).

Citemos rápidamente un tercer texto que es manifiestamente, no ya un simple apunte, sino un resumen escrito.

(81) **Deuteronomio Rabbá** (ed. Lieberman, 58)

> *Entonces Moisés escogió tres ciudades...* (Dt 4, 41). Es lo que dice la Escritura: *El Señor es bueno y recto* (Sal 25, 8). ¿Cómo es bueno cuando es recto y cómo es recto cuando es bueno? Los israelitas dijeron: «Hemos dado la vuelta a todos los profetas y no nos han dicho que haya un remedio para el que peca. Uno dice esto y otro dice aquello. Pero cuando llegamos al Santo, bendito sea, él nos enseñó su remedio para todo; *porque el Señor es bueno y recto*».

Este pasaje no es un apunte breve que refleje la tradición oral, sino un resumen que suprime todos los detalles significativos. Observemos especialmente la omisión de la pregunta a la profecía, no a los profetas, a la sabiduría y sobre todo a la Torá escrita, el Pentateuco. El escritor, que presenta su resumen bajo la forma de una «apertura», no debería volver al final al versículo del Sal 25, 8, que constituye la apertura. Puede ser, realmente, que se trate de un añadido de un escriba posterior al autor.

Estos dos montajes merecerían un estudio más profundo, tanto desde el punto de vista del apunte escrito, mal transmitido en los dos casos, como desde el punto de vista del contenido. Lo que aquí nos interesa es ver cómo dos montajes diferentes, los dos originales, nos dan el mismo mensaje doble: –la Torá oral utiliza oralmente los conjuntos de que dispone, reorganizándolos a su gusto; –la Torá oral enseña la apertura, la superación de cualquier formulación que pudiera detener la marcha en el camino de la vida.

A partir de esta realidad de la tradición de Israel y del fondo de continuidad que ofrece, se puede apreciar mejor, en una perspectiva cristiana, la novedad de las palabras de Jesús en el sermón de la montaña (Mt 5). La novedad no consiste en superar las formulaciones de la Escritura o de la tradición, sino en lo que dice Jesús: «Pero yo os digo...». El predicador judío hace hablar a Dios en primera persona, pero nunca habla él en primera persona.

De todas formas, tanto en la literatura rabínica como en el Nuevo Testamento los apuntes escritos manifiestan la oralidad del mensaje original y remiten a esa vivencia del encuentro con Dios, que habla directamente al oyente.

La convergencia de los testimonios

Finalmente, hemos de reconocer que la oralidad de una tradición viva se manifiesta principalmente en el hecho de que los maestros más importantes no escribieron su mensaje. Es la falta de composiciones escritas, cuando se trata por ejemplo de Hillel, de Jesús, de Rabbí Aqiba, la que puede, si nos fijamos en ello, hacer vislumbrar una actitud de reconocimiento por la Torá oral: reconocimiento del hecho de que existe oralmente y reconocimiento por el hecho de que existe y ha sabido presentarse como tal.

La Torá oral nos ofrece testimonios más o menos acertadamente anotados por escrito. Estos testimonios varían según los testigos. Cuando vienen de los discípulos, quieren decir lo que, según el discípulo, fue enseñado por el maestro, en su manera de obrar, de hablar, y también en lo que dijo o quiso decir.

Por tanto, hemos de alegrarnos de la divergencia de los testimonios. Esta divergencia manifiesta que son auténticos e históricos, basados en una experiencia vivida. Esta divergencia está al servicio de una convergencia que cada oyente crea para sí mismo o para otros.

Veamos las dos versiones del martirio de Rabbí Aqiba, transmitidas por sus discípulos.

(82) T. J. Berakot IX, 7 14 b

* gobernador romano de Judea en el año 132

* lit: "me vendrán a la mano"

Rabbí Aqiba estaba siendo juzgado por Tineyo Rufo*, el impío. Llegó la hora de leer el Sema. Empezó a leer el Sema y estaba lleno de gozo. [Rufo] le dijo: «¡Viejo!, ¿eres un hechicero o es que desprecias el sufrimiento?». El le respondió: «¡Que salga el espíritu de este hombre! No soy un hechicero ni desprecio el sufrimiento. Pero todos los días leía este versículo: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todo tu poder* (Dt 6, 5). Estaba preocupado y me decía: ¿Cuándo se me concederán* estas tres cosas? Lo he amado *con todo mi corazón,* lo he amado *con todo mi dinero;* pero *con toda mi alma,* esto todavía no se había puesto a prueba. Ahora que ha llegado [el tiempo de probarlo] *con toda mi alma,* ahora que ha llegado la hora de la lectura del Sema, no me he apartado. He aquí por qué lo leo y estoy alegre». No tuvo tiempo de hablar más, porque su alma salió.

(83) T. B. Berakot 61 b

Se ha enseñado: Rabbí Eliezer dijo: «Si se dijo: *con toda tu alma* (Dt 6, 5), ¿por qué se dijo: *con todo tu poder?* Y si se dijo: *con todo tu poder,* ¿por qué se dijo: *con toda tu alma?* En realidad, puede encontrarse un hombre que prefiera su cuerpo a su dinero; por eso se dijo: *con toda tu alma.* Y puede

encontrarse un hombre que prefiera su dinero a su cuerpo; por eso se dijo: *con todo tu poder*». Rabbí Aqiba dijo: *«Con toda tu alma, aunque él tome tu alma»*.

Nuestros maestros enseñaron: Sucedió que el reino perverso* decretó que Israel no se ocupase ya de la Torá. Pappos ben Yehudá fue a ver a Rabbí Aqiba y lo encontró reuniendo asambleas públicas para el estudio de la Torá. Le dijo: «Aqiba, ¿no tienes miedo del reino*?». Aqiba le respondió: «Voy a mostrarte con una parábola a qué se parece nuestra situación. Se parece a un zorro que acudió junto a un arroyo. Al ver a los peces reunirse y huir de un sitio para otro, les dijo: "¿Por qué huís?". Le respondieron: "Huimos de las redes que nos tienden los hombres". Les dijo: "Si queréis, podéis subir a tierra firme y viviremos juntos, vosotros y yo, como vivían mis padres con vuestros padres". Le replicaron: "¿Y eres tú de quien dicen que eres el más astuto de los animales? ¡No eres astuto, sino estúpido! En efecto, si en nuestro ambiente vital tenemos miedo, ¡cuánto más hemos de temer ir a un sitio que es nuestra muerte!". Lo mismo pasa con nosotros: si ahora tenemos miedo, cuando estamos sentados y ocupados en la Torá de la que dice la Escritura: *Es la vida y la duración de tus días* (Dt 30, 20), ¡cuánto más deberíamos temer si la abandonásemos y la dejásemos!».

Se cuenta que, poco tiempo después, Rabbí Aqiba fue detenido y encadenado. También Pappos ben Yehudá fue detenido y encadenado con él. Rabbí Aqiba le dijo: «Pappos, ¿quién te ha traído aquí?». Le respondió: «¡Dichoso eres, Rabbí Aqiba, que has sido detenido por causa de las palabras de la Torá! ¡Desgraciado Papos, a quien han detenido por cosas vanas!».

Cuando hicieron salir a Rabbí Aqiba para darle muerte, era la hora de leer el Sema. Le desgarraban la carne con garfios de hierro y él recibía el yugo del reino de los cielos*. Sus discípulos le dijeron: «Maestro nuestro, ¡hasta qué punto!». El les dijo: «Todos los días de mi vida, he estado preocupado por este versículo: *con toda mi alma,* que significa: aunque tomen tu alma. Me decía: ¿Cuándo llegaré a cumplirlo*? Y ahora que se me concede, ¿no lo cumpliré?. Y prolongó la palabra «Uno»* hasta que exhaló el alma. Se hizo oír una voz celestial y dijo: «¡Dichoso eres, Aqiba, cuya alma salió diciendo: Uno!».

* el imperio romano

* rezaba el Sema

* *aqaye-mennu*

* *'ehad.* El Sema empieza: *Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es UNO* (Dt 6, 4)

Estos dos relatos coinciden en la relación que hubo entre la muerte de Rabbí Aqiba y la lectura del primer párrafo del *Sema, Israel* (Dt 6, 4s), que el Talmud de Babilonia designa como «recepción del yugo del reino de los cielos».

El relato del Talmud de Babilonia pone el acento en el «cumplimiento» del mandamiento del amor de Dios en la acción. El martirio es la cumbre de la vida de aquel que, siguiendo a su maestro Rabbí Eliezer [7], enseñó que no bastaba con hacer una buena exégesis, sino que había que entregarse personalmente a Dios (cf. nota al texto n.10; véase también P. Lenhardt, *Voies de la continuité juive,* 511-512).

El Talmud de Jerusalén insiste más bien en la unidad realizada por Rabbí Aqiba en su corazón. A pesar del sufrimiento, lee el *Sema, Israel* y proclama con gozo la unidad de Dios.

Rabbí Aqiba no es el primer mártir en Israel que experimentó con gozo el amor y el temor de Dios en el sufrimiento (cf. 2 Mac 6, 30). Es el primero que tuvo unos discípulos que atestiguan que murió tal como había enseñado, cumpliendo las palabras del *Sema, Israel.*

Los relatos convergen en la importancia del *Sema, Israel* como programa de la vida judía. Este texto fundamental es el que cita Jesús como respuesta a la pregunta del escriba sobre el primer mandamiento (Mc 12, 28-30).

Pero los relatos no son idénticos; esto demuestra que la muerte de Rabbí Aqiba es Torá, y que la Torá no se agota jamás en una sola interpretación, según las palabras del Sal 62, 12: «Dios ha dicho una cosa; yo he oído esto como dos cosas».

[7] Cf. texto n. 33, que ilustra la profundidad de la relación que une a Rabbí Eliezer con su discípulo Rabbí Aqiba.

BIBLIOGRAFIA

E. Cortés-T. Martínez, *Sifré Deuteronomio,* vol. 1, Pisca 1-160. Herder, Barcelona 1989.

D. González Maeso, *Manual de historia de la literatura hebrea.* Gredos, Madrid 1959.

D. Muñoz León, *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco.* Granada 1974.

E. Weinfeld, *Cuentos, parábolas y aforismos del Talmud y de la literatura midráshica.* México 1953.

Miguel Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbí Eliezer.* Valencia 1984.

Strack-Stemberger, *Introducción al Talmud y al Midrás.* Munich 1982.

Agustín del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento.* Valencia 1987.

María Angeles Navarro Peiró, *Abot de Rabbí Natán.* Valencia 1987.

José Ribera Florit, *Targum de Isaías.* Valencia 1988.

Amparo Alba Cecilia, *Midrás de los diez mandamientos y libro precioso de la salvación.*

Luis Girón Blanc, *Midrás Exodo Rabbá.* Valencia 1989-1990.

Miguel Pérez Fernández, *Sifré Números.* Valencia 1989.

GLOSARIO

En este glosario recogemos de forma abreviada el que compuso Jean Dessellier para su traducción de la obra de J. Heinemann, *La prière juive, o. c.* Lo hacemos con la autorización del autor, a quien agradecemos su atención.

Amoraim (del arameo *amora* = «el que habla o explica»). Este término llegó a designar a los sabios del período que comienza con la conclusión de la *Misná* (hacia el año 220) y que llega, en Palestina, hasta la conclusión del *Talmud de Jerusalén* (final del siglo IV) y, en Babilonia, hasta la conclusión del *Talmud de Babilonia* (comienzos del siglo VI).

Su tarea principal era interpretar y explicar (de ahí su nombre *amoraim)* la *Misná* recibida de sus predecesores y de fijar a partir de ella la *halaká* definitiva. Sus discusiones constituyen la materia de la *Gemará* y de otras colecciones de midrasim haggádicos. Se encuentran allí numerosas *baraitot* (singular *baraita,* del arameo *bara,* «lo que está fuera», «exterior»), esto es, tradiciones de la época anterior de los *tannaím,* que no habían sido englobadas en la Misná y quedaron «fuera» de ella.

Gaón (plural *geonim).* Es el título que se les da a los presidentes de las academias babilónicas (de Sura y de Pumbedita) desde finales del siglo VI hasta mediados del IX.

Gemará: Véase *Talmud.*

Haggadot (plural de *haggadá).* Este término se deriva probablemente de *lehaggid* («narrar»). La elección de este término se explica quizás más por el modo de transmisión de esta realidad que por su contenido. Al revés de la Biblia *(miqra),* que se leía públicamente en un libro, las *haggadot* no se «leían» durante la predicación sinagogal, sino que se «narraban», esto es, se transmitían oralmente.

La *haggadá* es el conjunto de tradiciones narrativas, distinto de la *halaká,* conjunto de instrucciones normativas que determinan la práctica de la *Torá.* De ahí la fórmula consagrada: toda la literatura rabínica se divide en *haggadá* y *halaká,* todo lo que no es *haggadá* es *halaká.* Entendida de este modo, la *haggadá* comprende prácticamente todo lo que entendemos con el vocablo «teología».

Dentro de estos dos conjuntos, hay una tradición narrativa particular llamada también *haggadá,* y una tradición normativa particular que lleva el nombre de *halaká.* Entre la *haggadá* y la *halaká* no hay compartimentos estancos.

Halaká (de la raíz *halak* = «ir, caminar»); la marcha es una antigua metáfora bíblica que designa el comportamiento del hombre en el conjunto de su existencia (Lv 26, 3; Dt 11, 22). De una manera general, la *halaká* designa lo que se refiere a la práctica de la ley. R. Natán ben Yejiel (s. XI) da una doble definición de la *halaká:*

– lo que va y viene desde los tiempos antiguos (desde los orígenes, o sea, desde Moisés) y hasta el final. En efecto, la *halaká* puede evolucionar, pero no puede suprimirse ni abolirse, al estar garantizada por la revelación mosaica;

– la norma por la que se comporta Israel, definición más general y subjetiva, que tiene la ventaja de comprender todos los casos, incluso aquellos en los que la *halaká* no es inmemorial, ni está apoyada en la Escritura, pero que resulta de la práctica del pueblo.

De esta doble definición se deduce que la *halaká* es lo que regula la práctica de la ley. La palabra

halaká puede designar una norma particular o el conjunto de normas por las que debe desarrollarse la existencia judía: todo el terreno jurídico.

Midrás (de la raíz *darash* = buscar, escrutar, explicar, interpretar). Este término designa:

– Hay que escudriñar la Escritura para descubrir el sentido que tiene para hoy, ya que esta palabra inagotable tiene un sentido para todas la situaciones y todas las épocas. Para ello hay una actividad exegética compleja que traduce en función de las circunstancias la infinita riqueza de la palabra divina y puede presentar un sentido preferencial u oficial; pero no se puede limitar a ese sentido, considerándolo como único y exclusivo.

– En un sentido más particular, la palabra *midrás* (plural *midrasim)* designa también el resultado de esta actividad exegética, una colección o un comentario de un libro bíblico o de un texto.

– Ulteriormente, la expresión «el *midrás*» sirvió para designar todo el conjunto de la literatura haggádica.

Misná (del hebreo *shana* = «repetir»); bajo la influencia del arameo *tanna,* este término tomó el sentido de «estudio» o «enseñanza». La palabra *misná* designa por tanto una cosa «enseñada» o «estudiada» por «repetición».

– En el sentido más amplio, la *misná* es el conjunto de la ley oral y de su estudio, que es esencialmente cuestión de memorizar y de recapitular. En este sentido, *misná* está en contraste con *miqra* (de *quara* = «leer») que designa a la Biblia, la ley escrita que se estudia y transmite por la lectura, ya que está consignada en un libro (cf. Neh 8, 8).

– En sentido más restringido, la *misná* designa la colección más antigua de tradiciones redactada entre la reconstrucción del judaísmo en Yabné, tras la destrucción del templo (70 d. C.), y la muerte del último redactor, R. Yehudá ha-Nasí (= el príncipe), al que se le llama también simplemente *Rabbí,* a comienzos del siglo III (hacia el 220). Esta *Misná* de Rabbí estuvo preparada por colecciones anteriores y por las recopilaciones de R. Aqiba y R. Meír.

Como todas las demás colecciones de la literatura rabínica antigua, la *Misná* fue redactada, recopilada y publicada oralmente por transmisión de unos «repetidores».

Rabbí, rab (en hebreo, «mi maestro»). El título de *Rabbí* designa a cualquier maestro, sin que haya necesariamente una relación personal con el que lo emplea. En Babilonia, en la época del *Talmud, Rabbí* se convirtió en *Rab.*

Rabbán (en arameo, «nuestro maestro»). Título reservado, en Palestina, al director del colegio rabínico (sanedrín).

Sabios: en el judaísmo pos-bíblico, «sabio» fue primero un título concedido a algunos maestros espirituales que no habían recibido la ordenación propia del *Rabbí;* pero luego este término sirvió para designar a maestros válidamente ordenados. Prácticamente, «sabios» son los maestros fariseos, mientras que sus sucesores suelen designarse como «discípulos de los sabios».

Talmud (de la raíz *lamad),* significa estudio y enseñanza.

1. En el sentido más amplio y general, el término *talmud* puede tener varios significados:

– puede designar la enseñanza de la *Torá* (comentarios, explicaciones, opiniones...), que los discípulos reciben de sus predecesores;

– puede referirse también a la *Torá* enseñada y estudiada, para designar todo el conjunto del saber de alguien en materia de *Torá;*

– designa también una enseñanza sacada de un texto bíblico a través de la exégesis. Por ejemplo, la

fórmula *talmud l'omar,* que sirve para introducir el recurso a la Escritura, significa: «la Escritura convenientemente interpretada por la tradición de...».

2. En un sentido más restringido y más usado comúnmente, el *Talmud* se refiere al corpus doctrinal *(Gemará),* que comprende el comentario y las discusiones de los *amoraím* sobre la *Misná* de R. Yehudá ha-Nasí *(Talmud = Misná + Gemará).* Como este estudio de la *Misná* se desarrolló en dos grandes centros, al mismo tiempo en tierras de Israel y en Babilonia, el Talmud comprende dos grandes colecciones:

– el *Talmud de Jerusalén,* mejor llamado *Talmud palestino* o *Gemará de los occidentales* (visto desde Babilonia); recibió su forma actual a principios del siglo V, antes de que se cerrara la academia de Tiberíades el año 425;

– el *Talmud de Babilonia,* compuesto en las academias de Nehardea, Sura, Pumbedita..., entre la primera mitad del siglo III y el año 500.

Ninguno de los dos *Talmudes* recoge el comentario de todos los tratados de la *Misná.* Para el *Talmud de Jerusalén,* se suele utilizar la edición de Krotoshin (1866); los pasajes se designan por el tratado, el capítulo y el número de la *halaká* correspondiente de la *Misná comentada.* Por ejemplo: *T. J. Sanedrín* V, 2 = Talmud de Jerusalén, tratado Sanedrín, capítulo V, halaká n. 2.

Para el *Talmud de Babilonia,* se utiliza la edición de Vilna (1880-1886); los pasajes se designan por el nombre del tratado, el número de la hoja y la indicación de la página (a = recto; b = verso). Ejemplo: *Berakot* 7 a = tratado Berakot del Talmud de Babilonia, hoja 7 recto.

Tannaím (del arameo *tena* = repetir, estudiar; *tanna* = el repetidor). El término designa a los «maestros» cuyos nombres se mencionan en la *Misná* o que pertenecen a la época de la *Misná,* o sea, al período que va de los discípulos de Hillel y de Sammay (20 d. C.) a *la conclusión de la Misná* (220 d. C.).

Estos dos siglos estuvieron marcados por dos sucesos importantes: la caída de Jerusalén (70 d. C.), que llevó a la comunidad judía a reformarse en Yabné sobre la base de la *Torá,* y la caída de Betar (135 d. C.), que marcó el final de la segunda sublevación judía y originó el desplazamiento de los centros de estudio de Judea a Galilea.

Los *tannaím* preceden a los *amoraím* y siguen a los *zugot* (los «padres», desde Yosé ben Yoezer hasta Hillel), y los *soferim,* sucesores de Esdras, llamados también los «hombres de la gran sinagoga». A los *tannaím* les corresponde la redacción de los *midrasim halákicos,* así como la de la *Misná* y la *Tosefta.*

Torá (de la raíz *yarah* = indicar una dirección, enseñar, instruir). El término tiene sentido de instrucción y de enseñanza, y cuando esta enseñanza es dada por Dios, se convierte en revelación. Al traducir el hebreo *torá* por el griego *nomos,* los Setenta acentuaron el aspecto jurídico en detrimento del aspecto de revelación. Por lo menos subrayaron así que esta revelación, al ser expresión de la voluntad divina, requiere del hombre una perfecta sumisión y una total obediencia. Identificada con la sabiduría divina ya en el siglo II a. C., la *Torá* fue considerada como preexistente al mundo, como el instrumento precioso por el que fue creado el mundo y sin el cual no podría subsistir.

En la concepción farisea, esta *Torá* está constituida:

– por una parte, por la revelación divina contenida en los cinco libros de Moisés, completada y explicada por la enseñanza de los «profetas» y de los «escritos»; es la *Torá* escrita;

– por otra parte, por la tradición no-escrita de los padres: la *Torá* oral, recibida igualmente por Moisés en el Sinaí y transmitida por él a Josué, y luego a sus sucesores paralelamente a la ley escrita.

Los 63 tratados de la Misná

La *Misná* está dividida en seis partes u «órdenes» *(sedarim);* cada orden *(seder)* está dividido en tratados, en total 63. Estos tratados se dividen a su vez en capítulos; cada capítulo está formado de párrafos llamados *misnayyot* (o *halakot* en el Talmud de Jerusalén). Se cita la *Misná* indicando el nombre del tratado, luego el capítulo en cifras romanas y el párrafo (o *misná)* en cifras árabes. Por ejemplo: *Misná Yadaim* IV, 3.

La lectura de las referencias bíblicas mencionadas más abajo puede ayudarnos a comprender el contenido de los tratados. En cada tratado, al lado del tema principal, se tocan otros temas; la coherencia de unos con otros suele ser mayor de lo que se percibe a primera vista.

I. Orden primero: *Zera'im,* las semillas (agricultura)

1. *Berakot,* las bendiciones. Oraciones de la mañana, del mediodía y de la tarde..
2. *Peá,* la porción de terreno cuya cosecha se deja para los pobres (Lv 19, 9-10).
3. *Dema'i,* las cosas dudosas; frutos de los que no se ha deducido el diezmo de forma segura.
4. *Kilayim,* cosas de naturaleza diferente; mezclas prohibidas (Lv 19, 19; Dt 22, 9-11).
5. *Sebi'it,* el séptimo año; el año «sabático» (Lv 25, 1-7; Dt 15).
6. *Terumot,* dones o deducciones (Nm 18, 8.11.25-27).
7. *Ma'aserot,* el primer diezmo, el que corresponde a los levitas (Nm 18, 21-32).
8. *Ma'aser seni,* el segundo diezmo (Dt 14, 22-29; 26, 12-15).
9. *Halla,* deducción de la masa para el pan (Nm 15, 18-21).
10. *Orla,* prepucio de los árboles; árboles y frutos considerados como puros e impuros (Lv 19, 23).
11. *Bikkurim,* primicias (Dt 26, 1-11).

II. Orden segundo: *Mo'ed,* los días de fiesta

1. *Sabbat* (Ex 20, 10; 23, 12; Dt 5, 14).
2. *Erubín,* mezclas; las obligaciones del Sabbat.
3. *Pesahim,* la fiesta de pascua (Nm 9, 1-14).
4. *Seqalim,* deducciones para el santuario (Ex 30, 12-16).
5. *Yoma,* el día de las expiaciones o *Yom Kippur* (Lv 16).
6. *Sukká,* la tienda, la fiesta de *Sukkot* o de las Tiendas (Lv 23, 33-36).
7. *Betsa,* el huevo (según la primera palabra del tratado). Lo que hay que respetar en los días de fiesta.
8. *Ros ha-Saná,* la fiesta del año nuevo (Lv 23, 24-25).
9. *Ta'anit,* el ayuno.
10. *Megillá,* el rollo, en particular el rollo de Ester leído en la fiesta de Purim (Est 9, 28).
11. *Mo'ed qatan,* medio-fiestas: fiestas de segunda importancia.
12. *Hagigá,* celebración. A propósito de las tres fiestas de peregrinación *(Pesá, Sabu'ot, Sukkot).*

III. Orden tercero: *Nasim,* las mujeres

1. *Yebamot,* las cuñadas. El deber del levirato (Dt 25, 5-10).
2. *Ketubbot,* los contratos matrimoniales; la dote.
3. *Nedarim,* los votos y su anulación (Nm 30).
4. *Nazir,* voto de nazireato (Nm 6, 1-21).
5. *Sotá,* la mujer sospechosa de adulterio (Nm 5, 11-31).

6. *Gittin,* las cartas de repudio; divorcio (Dt 24, 1-4).
7. *Qiddusin,* noviazgo.

IV. Orden cuarto: *Neziqin,* los daños

1. *Baba Qamma,* la primera puerta (la primera parte del tratado).
2. *Baba Metsi'a,* la puerta media (la segunda parte de este tratado).
3. *Baba Batra,* la última puerta (la última parte de este tratado).
4. *Sanedrín,* la corte de justicia. Parte de este tratado está dedicada al mundo venidero (la resurrección).
5. *Makot,* los azotes. La flagelación (Dt 25, 1-3); las ciudades de refugio (Dt 19, 1-13).
6. *Sebu'ot,* los juramentos (Lv 5, 4).
7. *Ediyot,* los testimonios de maestros tardíos sobre lo que se dice de los maestros antiguos.
8. *Aboda Zara,* la idolatría.
9. *Abot,* los padres. Sentencias de los maestros.
10. *Horayot,* las enseñanzas.

V. Orden quinto: *Qodasim,* las cosas santas.

1. *Zebahim,* animales para el sacrificio (Lv 1-7, passim).
2. *Menajot,* ofrendas de alimentos (Lv 2-7, passim).
3. *Chullin,* los animales sacrificados para el consumo corriente (cf. Dt 12, 21-25).
4. *Bekorot,* los primogénitos (Ex 13, 2).
5. *Arakin,* los votos: tarifas de los votos (Lv 27).
6. *Temurá,* cambio de un animal para el sacrificio (Lv 27, 9-10).
7. *Keritot,* los trozos.
8. *Meila,* el sacrilegio (Lv 5, 15s).
9. *Tamid,* el sacrificio cotidiano (Ex 29, 38-42).
10. *Middot,* las medidas; descripción del templo y su mobiliario.
11. *Qinnim,* los nidos de pájaros. La ofrenda de pichones (Lv 1, 14-17; 5, 7-13).

VI. Orden sexto: *Tojarot,* purezas.

1. *Kelim,* los utensilios (Lv 6, 20-21).
2. *Ojalot,* las tiendas (Lv 19, 14).
3. *Nega'im,* las plagas, es decir, la lepra (Lv 13-14).
4. *Para,* la vaca roja, para la preparación del agua lustral (Nm 19, 1-10).
5. *Tojarot,* purezas; con este eufemismo se trata de diversas clases de impurezas.
6. *Miqwa'ot,* los baños rituales (Lv 15, 5-11).
7. *Nidda,* impureza de la mujer (Lv 12; 15, 19-30).
8. *Maksirin,* lo requerido: lo que hace impuros a los objetos (Lv 11, 34-38).
9. *Zahim,* los que sufren derrames (Lv 15).
10. *Tebul yom,* el que ha tomado un baño ritual el mismo día y permanece impuro hasta que termine el día (Lv 15, 5).
11. *Yadaim,* las manos; lo que las hace impuras.
12. *Uqtsin,* los troncos; lo que los hace impuros.

TEXTOS ESTUDIADOS

Se presenta la obra en su primera cita en este documento

Misná
Berakot IV, 4 n. 75
Pesahim VI, 2 n. 32
Hagigá I, 8 n. 7
Sotá V, 2.5 n. 34
Sanedrín X, 1 n. 18
Ediyot VIII, 7 n. 31
Abot I, 1-2 n. 1
Abot I, 14 n. 54
Abot II, 13 n. 74
Abot IV, 19 n. 55
Yadaím IV, 3 n. 30

Tosefta
Berakot 1, 9 n. 62
Pesahim 4, 13-14 n. 16 ; 60
Ediyot 1, 1 n. 23

Mekilta de-Rabbí Ismael
s/ Ex 12, 12 n. 56 ; 67
s/ Ex 12, 29 n. 57
s/ Ex 20, 8 n. 69

Mekilta de-Rabbí Simón ben Yojay
s/ Ex 12, 12 n. 66
s/ Ex 12, 29 n. 58

Sifra
s/ Lv 26, 3 n. 9
s/ Lv 26, 14 n. 10
s/ Lv 26, 46 n. 25

Sifré s/ Dt
s/ Dt 32, 2 Pisq. 306 n. 22
s/ Dt 33, 10 Pisq. 351 n. 24

Midrás Tannaím
s/ Dt 14, 1 n. 63
s/ Dt 34, 7 n. 26

Haggadá de pascua n. 59

Talmud de Jerusalén
Berakot II, 4, 4d n. 52-53
Berakot IV, 3, 8a n. 77
Berakot IX, 7, 14b n. 82
Peá II, 6, 17a n. 3
Pesahim VI, 1 n. 61
Taanit III, 4, 66 c-d n. 72
Hagigá II 77b n. 11
Makot II, 7, 31d n. 79

Talmud de Babilonia
Berakot 7b n. 14
Berakot 21a n. 76
Berakot 61b n. 70 ; 83
Sabbat 6b n. 45
Sabbat 13b n. 41
Sabbat 30b-31a n. 5
Sabbat 105b n. 15
Erubín 41a n. 49
Erubín 54b n. 39
Erubín 62b n. 43
Pesahim 112a n. 73
Sukká 28a n. 27-28-29

Ros ha-Saná 16b n. 6
Taanit 8a n. 65
Sotá 16a n. 12
Qiddusin 66a n. 36
Sanedrín 38b-39a n. 64
Sanedrín 90b n. 21
Sanedrín 91a n. 20
Sanedrín 101a-b n. 33
Makot 24a-b n. 71
Menajot 29b n. 13
Menajot 65b n. 35
Temurá 14b n. 38

Megillat Taanit 12 n. 40

Deuteronomio Rabbá n. 81

Tanhuma Ki Tissa
s/ Ex 34, 27 n. 2

Tanhuma Buber Ki Tissa
s/ Ex 34, 27 n. 4

Pesiqta de-Rab Kahana
Pisq. 24 n. 80

Pesiqta Rabbati
Pisq. 5, 14 a-b n. 47

Responsum de Rab Hay Gaón
s/Ros ha-Saná 34a n. 8

Rasi
s/ Ex 12, 12 n. 68
s/ Sotá 16a n. 12
s/ Rollo de la Torá n. 14
s/ Megillat Taanit n. 42
s/ Ke-gon Meg. Taanit n. 44
s/ Megillat Setarim n. 46
s/ Abot yoklu Boser n. 64
s/ mi-Huldá u-Bor n. 65

Maimónides
Responsum n. 442 n. 48

Sibboley ha-Leqet
§ 281 n. 17

---

2 Macabeos
7, 22-23.28-29 n. 19

Flavio Josefo
Antigüedades XIII, 10, 5-6 n. 37

Abramson
Sippur ha-Sefarim n. 50

Frankel
Beiträge n. 51

Heinemann
Prayer in the Talmud n. 78

Se encontrarán datos biográficos de los rabinos citados, consultando Strack-Stemberger, *o. c.,* 101s.

CUADRO CRONOLOGICO

	Judaísmo	Cristianismo	Acontecimientos políticos
200	Simón el Justo		
100			Sublevación de los Macabeos (-167, -160)
0	Hillel, Sammay	Jesús de Nazaret	Pompeyo toma Jerusalén (-63) Herodes el Grande (-40, -4) Augusto (-37; +14)
100	Yojanán ben Zakkay Ismael, Aqiba, Meír,	San Pablo, *Cartas* redacción *evangelios*	Primera guerra judía (66-74) Tito destruye el templo (70)
200	Simón ben Yojay Yehudá el príncipe	Justino Ireneo Orígenes	Segunda guerra judía (132-135)
300	La *Misná*		Constantino (306-337), el cristianismo
400	*Talmud de Jerusalén*	Agustín, Jerónimo	pasa a ser religión lícita Teodosio (379-385), el cristianismo, religión de Estado
500	*Talmud de Babilonia*	la *Vulgata latina* Benito de Nursia	Los judíos expulsados de Palestina
600		Gregorio Magno	
700		Juan Damasceno	Mahoma; comienza el Islam (662)
800			Carlos Martel en Poitiers (732) Carlomagno, emperador (800-814)
900			
1000	Rab Hay Gaón	Simón el Nuevo teólogo	
1100	Rasi (1040-1105)	Anselmo de Cantorbery	Comienzan las cruzadas (1096)
1200	Maimónides	Bernardo de Claraval Francisco de Asís	Felipe Augusto (1180-1223)
		Tomás de Aquino	San Luis (1226-1270)

CONTENIDO

Prólogo 6

Introducción 7

I. La Torá oral es coherente 8

La Torá oral engloba a la Torá escrita 8

La Torá oral precede a la Escritura y es preferible a ella 11

La Torá oral transmite la Torá escrita e interpreta toda la Torá 15

La Torá oral cumple la Torá escrita 22

La Torá oral manifiesta la unidad y la divinidad de toda la Torá 24

La Torá oral, si es necesario, acota, suplanta y desarraiga a la Torá escrita 27

La Torá es regla de vida revelada oralmente a Moisés en el Sinaí 29

La Torá oral puede prescindir de la Torá escrita 31

La costumbre de los padres es Torá 34

La Torá enseña la resurrección de los muertos 35

II. La Torá oral es histórica 43

Los sabios de Yabné confirman la Torá oral de los fariseos 46

La relación maestro-discípulo garantiza la continuidad y la novedad de la Torá oral 49

La prohibición de escribir la Torá oral es relativa 65

La Torá oral, aun escrita, sigue siendo oral 72

III. La Torá oral es manifiesta 77

Los apuntes escritos reflejan directamente el texto oral y su entonación 79

La oralidad se apoya en la lengua hablada y en la sabiduría popular 80

La sabiduría existencial e histórica de los maestros de Israel 81

Las repeticiones 83

La palabra abreviada 85

a) Ahorro de la negación o de la palabra principal 86

b) Ahorro del shock 87

c) Las alusiones 88

d) La enseñanza implícita –invitación, puesta a prueba– 90

El recurso espontáneo a las parábolas y a las imágenes populares 94

La improvisación 96

La variedad de las versiones originales 97

La plasticidad de los montajes 99

La convergencia de los testimonios 103